

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

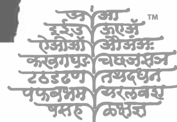
वर्ष ३६ / अंक पाचवा

फेब्रुवारी १९८३

नवभारत



२०/२/८३



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

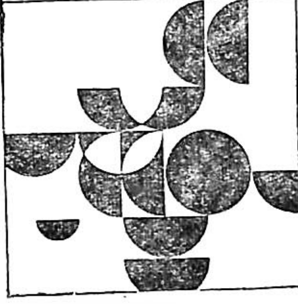


द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

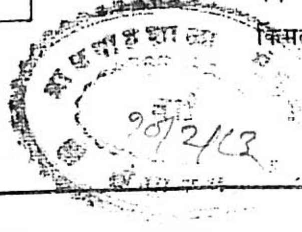

नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३६ । अंक ५ । फेब्रुवारी १९८३
किंमत ४ रुपये । वार्षिक वर्गणी ३० रुपये



संपादक
मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका







नवभारत

फेब्रुवारी १९८३

अ नु क्र म

संपादकीय

अश्वत्थाची गंभीर सळसळ — एक
-रा. ग. जाधव

महाभारतातील नियति व आयति — १
-शरद् पाटील

डॉ. भांडारकरांचे 'कृत संवता' विषयी संशोधन — ७
-वा. वि. मिराशी

शिक्षण आणि सामाजिक बदल : संकल्पनात्मक चौकट — १२
-अ. रा. कामत

तर्कतीर्थांची वैचारिक वाटचाल — २७
-मे. पुं. रेगे

भाषावैज्ञानिक दृष्टिकोन : वाङ्मय आणि शैलीविज्ञान — ३५
-रमेश वा. धोंगडे

ग्रंथ-परीक्षण — ४१
-फांजर

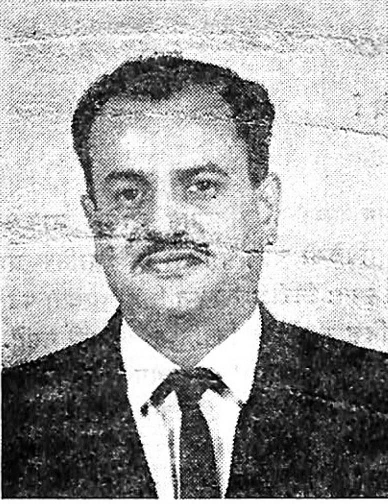
वाचकांचा पत्रव्यवहार — ४३

सार-संकलन — ४६

लेखक-परिचय

★ **रा. ग. जाधव :** मराठी समीक्षक, मराठीचे माजी प्राध्यापक व विश्वकोशाच्या मानव्यविद्या कक्षेचे प्रभारी विभाग संपादक, वाई-४१२ ८०३. ★ **शरद् पाटील :** मार्क्सवादी विचारवंत, लेखक व राजकीय-सामाजिक कार्यकर्ते, असंतोष, धुळे-४२४ ००२. ★ **वा. वि. मिराशी :** संस्कृतचे सेवा-निवृत्त प्राध्यापक; संस्कृत, प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृतीचे गाढे अभ्यासक व संशोधक; धरमपेठ, नागपूर-४४० ०१०. ★ **अ. रा. कामत :** सांख्यिकीचे निवृत्त प्राध्यापक, आर्थिक व शैक्षणिक प्रश्नांबाबत लेखन करणारे मार्क्सवादी विचारवंत, ७३-२-३ लॉ कॉलेज रोड, पुणे-४११ ००४. ★ **मे. पुं. रेगे :** विद्याभारती, पुणे २९ या संस्थेच्या गो. ध. पारीख शैक्षणिक अभ्यासकेंद्र, मुंबई ९८ या शाखेचे प्रमुख; तत्त्वज्ञानाचे व्यासंगी; रागिणी, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व) मुंबई-४०० ०५१. ★ **रमेश वा. धोंगडे :** प्रपाठक-सिमँटिक्स अँड लेक्सिकोग्रॅफी, भाषाशास्त्र विभाग, डेक्कन कॉलेज, पुणे-४११ ००६. ★ **अरविन्द सोनावले :** मराठी कथा-कादंबरीकार, १३/२१०, मजास वाडी, महाराष्ट्र गृहनिर्माण मंडळ वसाहत, जोगेश्वरी (पूर्व) मुंबई-४०० ०६०.

आ द रां ज ली



चंद्रशेखर शंकर खंडकर, [जन्म : ३० ऑक्टोबर १९२५– मृत्यू : २५ जानेवारी १९८३] डेप्युटी चीफ ऑफिसर, रिझर्व्ह बँक, मुंबई यांचे वयाच्या ५८ व्या वर्षी मुंबई येथे हृदयविकाराच्या तीव्र झटक्याने आकस्मिक निधन झाले. तर्कतीर्थ लक्ष्मण-शास्त्री जोशी यांचे ते ज्येष्ठ जामात होत. प्राज्ञपाठशाळा मंडळाच्या संचालक मंडळावर ते गेली दहा वर्षे होते.

"चंद्रा" या नावाने श्री. खंडकर यांना त्यांचे सवंगडी संबोधीत. शालेय विद्यार्थी असताना ते वाईत रविवारातील बखले यांच्या वाड्यात राहत. प्रसन्न व्यक्तिमत्त्व व खेळांतील कौशल्यामुळे ते सर्वांना हवेहवेसे वाटत. श्री. चंद्रा खंडकर हे द्रविड हायस्कूलचे माजी विद्यार्थी. १९४४ साली ते मॅट्रिक झाले.

चंद्रशेखर खंडकर वाईच्या वसंत व्याख्यानमालेचे कार्यवाह व वाई विद्यार्थी मंडळाचेही कार्यवाह होते. श्री. शास्त्रीजींचे जावई असूनही त्यांनी त्यांच्या नावाचा वैयक्तिक लाभासाठी कधीही उपयोग करून घेतला नाही इतके ते निःस्पृह होते. ते गेल्याचे कळल्यावर पुणे येथील वाईकर संमेलनावर व वाई-तील त्यांच्या मित्रमंडळींच्या घरी शोककळा पसरली.

प्राज्ञपाठशाळेच्या कार्यात आणि विकासात त्यांचा फार मोठा वाटा होता. "नवभारत" मासिक हे आर्थिक दृष्ट्या स्वयंपूर्ण होण्यासाठी जाहिराती मिळवून त्यांनी संस्थेला भरघोस आर्थिक मदत मिळवून दिली. संस्थेचे मुद्रणा-लय अद्ययावत करण्याच्या दृष्टीने त्यांच्या अनेक योजना होत्या. त्यांच्या निध-नाने प्राज्ञपाठशाळेची अपरिमित हानी झालेली आहे. त्यांच्या पत्नी व शास्त्री-जींच्या कन्या प्रा. अरुंधती खंडकर या मानसशास्त्राच्या प्राध्यापिका म्हणून मुंबईच्या एस. आय. ई. एस. कॉलेजमध्ये आहेत. त्यांच्यावर फार मोठा आघात झाला आहे. शास्त्रीजी आणि त्यांचे अन्य कुटुंबीय ह्यांना ह्या दुःखद घटनेने फार मोठा धक्का बसला. खंडकर ह्यांचे एक चिरंजीव श्री. अशोक हे अमेरिकेत पदार्थविज्ञानावर पीएच. डी करीत आहेत. चंद्रशेखर खंडकर हे बुद्धिप्रामाण्य-वादी व विज्ञाननिष्ठ होते. त्यांच्या इच्छेप्रमाणे त्यांच्या पाठीमागे कोणतेही क्रियाकर्म किंवा धार्मिक संस्कार केले जाणार नाहीत.

चंद्रशेखर खंडकर यांना ही विनम्र आदरांजली.

संपादकीय

वैज्ञानिक मूल्ये ?

विज्ञानाचा आणि मूल्यांचा काय संबंध आहे ?

वैज्ञानिक ज्ञान हे एका विशिष्ट पद्धतीचा उपयोग करून मिळविण्यात आलेले ज्ञान असते. विशिष्ट घटनांचे आणि वस्तुस्थितींचे निरीक्षण करून कमाविलेली चोख माहिती हा वैज्ञानिक ज्ञानाचा पाया असतो. ही माहिती अशी असते, की इतर कुणालाही स्वतः निरीक्षण करून तिची सत्यता पडताळून घेता यावी. ह्या अर्थाने ही माहिती 'वस्तुनिष्ठ', सार्वजनिक असते; व्यक्तिनिष्ठ, खाजगी नसते. तिचे स्पष्टीकरण, उलगडा करण्यासाठी जे तर्क लढविण्यात येतात– ज्यांना 'अभ्युपगम' (हायपॉथिसिस) असे प्रतिष्ठित नाव देण्यात येते– त्यांनाही निरीक्षणाच्या कसोटीवर पारखून घेण्यात येते. ह्या अभ्युपगमांचे स्वरूप विशिष्ट प्रकारचे असावे लागते. ज्यांचा निरीक्षणाने पडताळा घेता येईल असे निष्कर्ष त्यांच्यापासून अनुमानाने निष्पन्न करून घेता येत असले पाहिजेत. हे निष्कर्ष सत्य आहेत असे निरीक्षणाने आढळून आले, तर अभ्युपगम प्रमाण ठरतो. ते निरीक्षणाशी विसंगत ठरले, तर तो सोडून द्यावा लागतो. पण निरीक्षणाने ज्यांचा पडताळा घेता येईल असे निष्कर्ष ज्या अभ्युपगमापासून अनुमानाने काढताच येत नाहीत तो विज्ञानात वांझोटा ठरतो. त्याला विज्ञानात स्थानच नसते. अभ्युपगमापासून ज्या नियमांना अनुसरून अनुमाने करायची ते नियम एक तर गणिती असतात आणि त्यांचे प्रामाण्य गणितात सिद्ध करण्यात आलेले असते. किंवा ते अनुभवाधिष्ठित असतात आणि त्यांचे प्रामाण्य, वैज्ञानिक पद्धतीचा वापर करून पूर्वी सिद्ध झालेले असावे लागते.

ही वैज्ञानिक पद्धत सुशिक्षितांच्या सर्वसाधारणपणे परिचयाची असते. निदान असली पाहिजे. ही तर्ककठोर अशी पद्धत आहे. तिच्याद्वारा मिळालेल्या ज्ञानात एका प्रकारचा भक्कमपणा असतो. तरीही, कोणत्याही क्षणीच्या वैज्ञानिक ज्ञानात 'तात्पुरतेपण' असते. निरीक्षणाच्या निकषावर यशस्वी ठरलेल्या व म्हणून ग्राह्य मानलेल्या उपपत्तीशी (थिअरी) विसंगत असलेली माहिती पुढे उपलब्ध होण्याची नेहमीच शक्यता असते. असे घडले, तर स्वीकारलेल्या उपपत्तीत कमी-अधिक फेरबदल करावे लागतात किंवा ती समूळ सोडून देऊन पूर्णपणे वेगळी अशी उपपत्ती शोधून काढावी लागते. अनेकदा वैज्ञानिक उपपत्तीत होणारे हे फेरबदल नाट्यपूर्ण रीतीने घडून येतात.

विज्ञानाचा, वैज्ञानिक पद्धतीने मिळविलेल्या ज्ञानाचा आणि मूल्यांचा काय संबंध आहे हा आपला प्रश्न आहे. आता 'विज्ञान' हा शब्द आपण दोन अर्थांनी वापरतो. एका अर्थाने विज्ञान हा एक प्रकारचा मानवी व्यवहार आहे. माणसे हा व्यवहार करीत असतात, ती वैज्ञानिक ज्ञान कमवीत असतात. दुसऱ्या अर्थाने विज्ञान म्हणजे कोणत्याही काळी अस्तित्वात असलेले वैज्ञानिक ज्ञान. म्हणजे वैज्ञानिक पद्धतीने प्राप्त करून घेतलेल्या ज्ञानाचा संग्रह किंवा त्याची व्यवस्था. हे ज्ञान 'निसर्ग'विषयीचे, 'विश्वा'विषयीचे, म्हणजे जे अस्तित्वात आहे त्याच्याविषयीचे असते. आणि जे अस्तित्वात आहे, त्याच्यात माणसेही समाविष्ट असल्यामुळे माणसाविषयीचेही वैज्ञानिक ज्ञान असू शकते.

आता, आपला प्रश्न असा मांडता येईल : विश्वाविषयीचे, ज्याच्यात माणूस समाविष्ट आहे अशा विश्वाविषयीचे जे वैज्ञानिक ज्ञान आहे, त्याच्यावर मूल्ये आधारता येतील का ? मूल्ये म्हणजे थोडक्यात माणसांनी ज्या गोष्टी साधण्याचा, प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करणे योग्य आहे अशा गोष्टी किंवा अशी साध्ये आणि ज्यांना अनुसरून माणसाने वागणे योग्य असते असे दंडक (नॉर्म्स). आता ही

अनुक्रमणिका

संपादकीय

गोष्ट प्रसिद्ध आहे, की विज्ञान आपल्याला काय आहे आणि काय घडते, आणि जे आहे ते कसे आहे आणि कसे घडते, कोणत्या नियमांना अनुसरून घडते ह्याचे ज्ञान देते; काय साधणे योग्य आहे ह्याचे ज्ञान देत नाही. अर्थात ह्या विधानाला एक मर्यादा आहे. काय घडले असता पुढे काय घडते, ह्याचे ज्ञान विज्ञान देते आणि म्हणून एखादी गोष्ट घडविता येणे (आज) शक्य आहे का आणि ते शक्य असल्यास कोणत्या प्रकारे किंवा कोणकोणत्या प्रकारे ती साधता येईल हे ज्ञान विज्ञानापासून मिळते. आता अ ही गोष्ट जर मला साधायची असली आणि ब ही गोष्ट घडली तरच अ घडेल हे ज्ञान मला असले तर त्यापासून ब घडविणे योग्य आहे हे निष्पन्न होते. पण अ ही गोष्ट साधण्यासाठी ब घडवून आणणे योग्य आहे असा ह्याचा अर्थ आहे. म्हणजे इतर गोष्टींची साधने म्हणून कोणत्या गोष्टी घडवून आणणे योग्य आहे हे ज्ञान विज्ञानाकडून लाभते. पण कोणत्या गोष्टी स्वतःसाठीच साधणे योग्य असते, अंतिम साध्ये म्हणून कोणत्या गोष्टी साधणे योग्य असते हे ज्ञान विज्ञानापासून लाभत नाही.

ह्या अनेकदा, अनेक प्रकारांनी मांडण्यात आलेला परिचित मुद्दा आहे. आणि तरीही वैज्ञानिक ज्ञानावर मानवी मूल्ये आधारण्याचा प्रयत्न होत राहतोच. विश्वाचा जो अचेतन भाग आहे, त्याच्याविषयीच्या ज्ञानापासून मूल्ये निष्पन्न होत नाहीत ही गोष्ट सरळ दिसते. भौतिक विश्वाची विघटित होत जाण्याकडे प्रवृत्ती आहे म्हणून माणसांनी किंवा मानवी समाजाने विघटित होत जाणे योग्य आहे असे कुणी म्हणत नाही. फार तर मानवी समाजही अपरिहार्यपणे विघटित होत जाईल असा शोकात्म निष्कर्ष कुणी काढील. पण जीवसृष्टीविषयीच्या वैज्ञानिक ज्ञानापासून मानवी मूल्ये निष्पन्न करून घेण्याचे प्रयत्न झाले, उदा. कोणत्याही जीवजातीची, आपल्या परिसरात असलेल्या इतर जीवजातींशी, टिकून राहण्यासाठी सतत स्पर्धा चालू असते, सजातीय जीवांचीही एकमेकांशी अशीच स्पर्धा सुरू असते आणि ह्या स्पर्धेत जे जीव आणि ज्या जाती टिकून राहायला लायक असतात त्याच टिकून राहतात असे विज्ञान सांगते. ह्यापासून स्पर्धा हे जीवसृष्टीचे नियामक तत्त्व आहे आणि म्हणून मानवी समाजही स्पर्धेवर आधारणे योग्य आहे, जे मानवी समाज आणि ज्या मानवी व्यक्ती अशा स्पर्धेत टिकून राहतात ते टिकून राहायला पात्र असतात म्हणून टिकून राहतात. स्पर्धेत जिंकणे हा पात्रतेचा निकष आहे असा निष्कर्ष १९ व्या शतकात अनेकांनी काढला. स्पर्धा हे विज्ञानप्रणीत नैतिक मूल्य म्हणून स्वीकारण्यात आले आणि स्पर्धेत जिंकण्यासाठी ज्या शक्ती व गुण अनुकूल असतात, त्यांनाही नैतिक मूल्यांचा दर्जा आणि अधिकार देण्यात आला. आज हा युक्तिवाद व निष्कर्ष कुणी मान्य करील असे दिसत नाही.

पण तरीही माणूस आणि मानवी समाज ह्यांच्याविषयीच्या वैज्ञानिक ज्ञानावर मूल्ये आधारता येतील ही आशा अनेकजण बाळगतात. ह्याचे एक कारण बहुधा असे असणार, की मूल्यांना जर वैज्ञानिक ज्ञानाचे अधिष्ठान नसेल तर त्यांना भक्कम प्रामाण्य लाभणार नाही. एके काळी मूल्ये धार्मिक श्रद्धेवर आधारलेली होती. पण धार्मिक श्रद्धेचे दिवस संपले. आता मूल्यांना जर वैज्ञानिक ज्ञानाचा आधार नसेल, तर ती अधांतरी लोंबकळत राहतील. आपण सवयीने त्यांचा आदर करतो आणि ती पाळतो; पण ही सोयीची स्थिती असली तरी मधली स्थिती आहे, ती टिकून राहील अशी नाही. मूल्यांना प्रामाण्य देईल असा आधार त्यांना असला पाहिजे आणि वैज्ञानिक ज्ञानाशिवाय असा आधार कोणता असेल ?

माणूस आणि मानवी समाज यांच्याविषयीचे वैज्ञानिक ज्ञान कशा स्वरूपाचे ज्ञान असेल ? माणसाच्या शरीराविषयीचे वैज्ञानिक ज्ञान अर्थात बऱ्याच प्रमाणावर उपलब्ध आहे. हा नैसर्गिक विज्ञानाचा भाग आहे. शरीर चांगल्या स्थितीत असणे, म्हणजे निरोगी आणि कार्यक्षम असणे, म्हणजे कसे असणे ह्याची तपशीलवार कल्पना ह्या ज्ञानापासून प्राप्त करून घेता येईल आणि शरीरात बिघाड झाला, तर तो दुरुस्त करण्याचे मार्गही तिच्यापासून, रसायनशास्त्रासारख्या इतर शास्त्रांच्या साहाय्याने, निश्चित करता येतील. पण माणूस म्हणजे केवळ शरीर नव्हे. मानवी मनाचे काय ?




अनुक्रमणिका

मानवी मनाच्या वैज्ञानिक ज्ञानाचे स्वरूप कसे असेल ? जे आहे ते कसे आहे, जे घडते ते कसे, कशामुळे घडते ह्याचे ज्ञान विज्ञान देते. तेव्हा मानवी मनाच्या मूळच्या शक्ती, प्रेरणा किंवा प्रवृत्ती कोणत्या आहेत, कोणत्या कारणांमुळे ह्या शक्ती अधिक समर्थ किंवा दुबळ्या बनतात, कोणत्या अनुभवांच्या प्रभावामुळे माणसाच्या मूळच्या प्रेरणा-प्रवृत्तीमध्ये फेरबदल घडून येतात, त्यांच्यापासून वेगळ्या प्रेरणा-प्रवृत्ती निर्माण होतात ह्याचे ज्ञान म्हणजे मानवी मनाविषयीचे वैज्ञानिक ज्ञान असे म्हणता येईल. ह्या प्रकारच्या ज्ञानावर मूल्ये कशी आधारता येतील ? आपली मूल्ये म्हणजे कोणत्या प्रेरणा-प्रवृत्ती चांगल्या, किंवा मूळ प्रेरणा-प्रवृत्तींची कोणती रूपे चांगली किंवा योग्य ह्याविषयीचे निर्णय होत आणि हे निर्णय ह्या ज्ञानावर कसे आधारता येतील ?

किंबहुना 'चांगले', 'योग्य' इ. मूल्यवाचक पदांना वैज्ञानिक परिभाषेत स्थानच देता येणार नाही. 'एखादी इच्छा चांगली आहे' हा निर्णय निरीक्षणाने सत्य किंवा असत्य ठरविता येईल ह्या स्वरूपाचा निर्णय नसतो. हृदयतज्ज्ञ असलेला डॉक्टर एखाद्याची तपासणी करून त्याचे हृदय अत्यंत सुस्थितीत आहे असा निर्वाळा देऊ शकेल. शरीरधारणेत हृदयाचे जे कार्य आहे, ते जसे पार पाडले जाणे आवश्यक असते तसे ते पार पाडीत असलेले हे हृदय आहे असे तो तज्ज्ञ सांगत असतो. एखाद्या यंत्राचा विशिष्ट भाग चांगल्या स्थितीत आहे ह्या निर्णयासारखा हा निर्णय असतो. एक विशिष्ट कार्य करणे हे त्या यंत्राचे प्रयोजन असते, त्यासाठी ते यंत्र घडविलेले असते आणि सबंध यंत्राकडून ते कार्य पार पाडले जाण्यात तो विशिष्ट भाग एक विशिष्ट भूमिका वठवीत असतो. ही भूमिका यशस्वीपणे बजावण्याजोग्या स्थितीत तो भाग असणे म्हणजे तो सुस्थितीत असणे. हृदयतज्ज्ञ ह्याच अर्थाने एखाद्या शरीरातील हृदय सुस्थितीत आहे असे म्हणत असतो. पण येथे जगणे हेच शरीराचे प्रयोजन मानण्यात येत असते. आणि ह्या जगण्याची व्याख्या शारीरिक हालचाली, अन्नसेवन आणि अन्नाचे पचन, रुधिराभिसरण, श्वासोच्छ्वास इ. शारीरिक क्रियांच्या द्वारेच करण्यात येते. ह्याच्या पलीकडे जाऊन 'चांगल्या' जीवनाची कल्पना करण्याचे हृदयतज्ज्ञाला किंवा शरीरवैज्ञानिकाला कारण नसते. ज्याचे हृदय उत्कृष्ट स्थितीत आहे असा माणूस निर्घृण, स्वार्थी, दुराचारी इ. असू शकेल. उलट एखाद्या निःस्वार्थी, सेवापरायण माणसाचे हृदय अत्यंत दुःस्थितीत असू शकेल. पण ह्या अर्थाने सुस्थितीत असलेले हृदय आणि सज्जनांचे कोवळे हृदय यांच्यांत भेद आहे.

पण आता पुढे असे म्हणता येईल, की माणसे जशी असतात तशी ती असतात आणि ती जशी असणार तशी ती वागणार. त्यांच्या ठिकाणी मूळच्या काही प्रेरणा असतील किंवा पूर्वीच्या अनुभवांमुळे बदललेल्या स्वरूपातील काही प्रेरणा असतील आणि माणसे स्वाभाविकपणे त्यांचे समाधान करण्यासाठी कृती करतील. तेव्हा ह्या प्रेरणांत चांगले आणि वाईट असा भेद करण्यात काही स्वारस्य नाही आणि ह्या भेदाला काही आधार नाही.

पण माणसांना आत्मजाणीव असते. म्हणजे स्वतःच्या एका इच्छेचे समाधान करण्यात व्यग्र असतानाही त्याला आपल्या इतर इच्छांचे, भावी कालात निश्चितपणे किंवा बहुतेककरून जागृत होतील अशा इच्छांचे भान असते. एका इच्छेचे समाधान करण्याचे इतर इच्छांचे समाधान करण्यावर काय परिणाम होतील, ते कसे त्यांना अनुकूल-प्रतिकूल ठरतील ह्याची कल्पना त्याला करता येते. ह्यापासून 'चांगल्या' किंवा 'वाईट' इच्छेचे निकष प्राप्त होतील. एखाद्या इच्छेचे समाधान केल्याने इतर इच्छांचे समाधान करण्यात ज्या प्रमाणात अडथळे निर्माण होतात, त्या प्रमाणात ती इच्छा वाईट असे म्हणता येईल. किंवा एखाद्या इच्छेचे समाधान ज्या प्रमाणात इतर इच्छांच्या समाधानाशी सुसंगत असेल किंवा त्याला पोषक असेल त्या प्रमाणात ती इच्छा चांगली अशी व्याख्या करता येईल. मानसिक शक्ती, स्वभावगुण यांच्या चांगुलपणाचीही अशीच व्याख्या करता येईल.

चांगुलपणाची ही व्याख्या आणि तिला अनुसरून चांगल्या इच्छाप्रवृत्ती कोणत्या, चांगले गुण कोणते ह्याविषयीचे केलेले निर्णय, म्हणजे मूल्ये ह्यांना व्यक्तिजीवनाचा संदर्भ आहे. पण

अनुक्रमणिका

संपादकीय

त्यांचा विस्तार करून त्यांना सामाजिक जीवनाचा संदर्भ देता येईल. एखादी इच्छा किती चांगली आहे हे ठरविताना ज्या व्यक्तीची ती इच्छा असेल, तिच्याच इतर इच्छांशी ती किती प्रमाणात सुसंगत आहे ह्याचाच विचार न करता समाजातील इतर सर्व संबंधित माणसांच्या इच्छांशी ती किती प्रमाणात सुसंगत आहे ह्याचा विचार केला पाहिजे असे म्हणता येईल.

पण आता एक प्रश्न निर्माण होतो. माझ्या एखाद्या इच्छेचे समाधान माझ्या इतर अनेक इच्छांच्या समाधानाशी विसंगत आहे असे जेव्हा मला आढळून येते, तेव्हा ती इच्छा वाईट आहे असे मानून मी तिचा त्याग करतो असे समजू या. त्या सर्व माझ्या इच्छा असतात, माझ्या इच्छा म्हणून त्यांचे प्रारंभीचे स्थान समान असते आणि नंतर त्यांच्यांत भेद होतो तो विशिष्ट इच्छा इतर किती इच्छांशी सुसंगत–विसंगत असतात ह्यावरून. आता समजा आपल्याला असे आढळले, की समाजातील कित्येक व्यक्तींना त्यांच्या अगदी कमी इच्छांचे समाधान करण्यापुरतीच मुभा ठेवली तर त्यामुळे इतर खूपच व्यक्तींच्या खूपच इच्छांचे समाधान होईल. मग ह्या व्यक्तींच्या मनात कमीत कमी इच्छा जागृत होतील अशी व्यवस्था करणे योग्य ठरेल. किंवा अशी व्यवस्था करता येणे शक्य नसेल तर त्यांच्या बहुसंख्य इच्छांचे समाधान झाले नाही तरी त्यामुळे इतरांच्या इच्छांचे समाधान होण्यात अडथळा निर्माण होणार नाही अशी व्यवस्था करणे योग्य. पण अशी व्यवस्था त्या व्यक्तींना अन्यायकारक आहे असे आपण म्हणू.

सर्व माणसांचा दर्जा प्रारंभी समान असला पाहिजे आणि म्हणून प्रत्येकाच्या इच्छांचाही दर्जा समान असला पाहिजे. हे न्यायाला धरून आहे. पुढे अर्थात जी इच्छा इतर इच्छांशी विसंगत असेल ती कुणाचीही असली तरी त्या प्रमाणात त्याज्य ठरेल. पण हे न्यायाचे तत्त्व विज्ञानाला कुठून प्राप्त होते ? ते कोणत्या प्रकारच्या निरीक्षणावर, प्रयोगावर, अनुमानावर आधारलेले असेल ? आणि वैज्ञानिक पद्धतीचा उपयोग केल्याने जर हे तत्त्व लाभत नसेल तर ते कसे लाभते ? म्हणजे वैज्ञानिक ज्ञानावर आधारलेली नसलेली अशी मूल्ये असतात का ?

ह्या प्रश्नांना मिळणारे एक उत्तर असे, की काही मूल्ये वैज्ञानिक व्यवहारातच अनुस्यूत असतात, वैज्ञानिक व्यवहार त्यांच्यावर आधारलेला असतो, ती गृहीत धरूनच वैज्ञानिक व्यवहार सुरू असतो. त्यांना वैज्ञानिक व्यवहार अशक्य होईल. उदा. ज्ञानाला महत्त्व आहे ही गोष्ट, म्हणजे ज्ञानाचे मूल्य विज्ञानात गृहीत धरलेले असते. सर्व माणसे समान आहेत ही गोष्ट, म्हणजे मानवी समतेचे मूल्यही विज्ञानात गृहीत असते आणि म्हणून सत्य, समता ही वैज्ञानिक मूल्ये आहेत.

पण मग प्रश्न असा उपस्थित होतो, की ह्या संदर्भात 'वैज्ञानिक' ह्या शब्दाचा नेमका अर्थ तरी काय ?

अनुक्रमणिका



ख्यातकीर्त मराठी साहित्यिक श्री. व्यंकटेश माडगूळकर अंबेजोगाई येथे भरणाऱ्या ५७ व्या अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाचे अध्यक्षपद भूषवीत आहेत. त्यानिमित्त नवभारततर्फे त्यांचे हार्दिक अभिनंदन व शुभेच्छा ! – संपादक

अश्वत्थाची गंभीर सळसळ

रा. ग. जाधव

श्री. व्यंकटेश माडगूळकरांच्या सुमारे तीन तपांच्या साहित्यसेवेचा यथोचित गौरव त्यांना अंबेजोगाई येथील ५७ व्या अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाचे अध्यक्षपद देऊन करण्यात येत आहे. माडगूळकर या नावाला मराठी सारस्वतात एक आगळे स्थान आहे. ग. दि. माडगूळकर ह्यांच्या पटकथा-संवाद-गीतांना आणि इतर लेखनाला महाराष्ट्राने उत्स्फूर्तपणे प्रतिसाद दिला. त्यांना साहित्य संमेलनाचे अध्यक्षपदही लाभले. तसाच सन्मान आता त्यांच्या धाकट्या बंधूंना–व्यंकटेश माडगूळकरांना–प्राप्त होत आहे व ही काहीशी अपूर्व गोष्टच म्हटली पाहिजे. थोरल्या माडगूळकरांचे 'चैत्रबन' म्हणजे एक खास मराठमोळे लेणे ! अस्सल मराठी मातीची भाषा आणि भावना यांची सुरावट लाभलेली चैत्रबनातील काव्यात्म मैफल अविस्मरणीय आहे. व्यंकटेश माडगूळकरांचे साहित्य त्या चैत्रबनाचाच दुसरा स्वर आहे. खास मराठी ढंगाचा, रंगाचा, मानसिकतेचा व मनस्वीपणाचा ! हा दुसरा स्वर गद्यातला असला, तरी त्याला साज आहे तो काव्यात्मतेचा, चित्रमयतेचा, तरल संवेदनांचा नि वेधक कल्पकतेचा ! महाराष्ट्राच्या ग्रामीण संस्कृतीचा तो आतला आवाज आहे. राकट, कणखर अशा या दगडांच्या देशाचे 'व्यंकटेश-स्तोत्र' चैत्रबनाचेच मराठी स्वर आळवीत आहे; कारण 'चैत्रबन' ही मराठी सृजनशीलतेची अस्सल अभिव्यक्ती आहे.

व्यंकटेश माडगूळकरांची साहित्यसंपदा विविधतेने नटलेली आहे : कथा, कादंबरी, नाटक, ललितलेख, प्रवासवर्णने, व्यक्ति-स्मृतिचित्रे ह्यांसारख्या विविध साहित्यप्रकारांना त्यांनी यशस्वीपणे हाताळलेले आहे. आपल्या वाङ्मयीन जीवनाचा प्रारंभ त्यांनी कवितालेखनाने केला होता. चित्रकार व्हावे म्हणूनही त्यांनी साधना केली होती. तथापि काव्य आणि चित्र यांत ते रमू शकले नाहीत. योगायोगाने त्यांनी घरात पाळलेल्या कुत्र्याच्या पिलावर पहिली कथा लिहिली आणि तिला जो उत्स्फूर्तपणे चांगला प्रतिसाद मिळाला, त्यामुळे आपल्या सृजनशीलतेचे खरेखुरे

क्षेत्र त्यांना सापडले. १९४५–४६ नंतरच्या सुमारे दोन दशकांत माडगूळकरांचे कथात्मक लेखन वाढत्या श्रेणीने रसिकांची आणि समीक्षकांची दाद मिळवून गेले. शब्दचित्रे, व्यक्तिचित्रे, प्रसंगचित्रे, प्राणिचित्रे, मृगयाचित्रे आणि निसर्गचित्रे इत्यादींतून त्यांच्यातील खऱ्या कलावंताला निर्मितीचा सूर सापडला. त्यांच्या या प्रकारच्या कथात्मक साहित्यालाच अफाट लोकप्रियता लाभली. 'माणदेशी माणसे', 'बनगरवाडी' या त्यांच्या साहित्यकृती मराठीत अक्षर ठरल्या. पण याबरोबरच त्यांनी लिहिलेली 'तू वेडा कुंभार', 'सती', 'नामा', 'सातपुते', 'पति गेले ग काठेवाडी' यांसारखी नाटकेही महत्त्वाची आहेत. 'नागझिरा' सारखे त्यांचे अभयारण्यातील भ्रमंतीचे अनुभव सांगणारे पुस्तक आणि 'करुणाष्टका'सारखी आईचे जीवनचित्रण करणारी कादंबरी रसिकांना मोह घालणारी ठरली. 'पुढचं पाऊल', 'मानिनी', 'वंशाचा दिवा' इ. चित्रपटांच्या त्यांच्या पटकथांनी हे चित्रपट विलक्षण यशस्वी ठरले.

माडगूळकरांनी स्वतःच आपल्या जीवनाबद्दल आणि लेखनाबद्दल प्रांजळपणे लिहिलेले आहे. "मी तसा छांदिष्टच माणूस आहे.' 'जनलोकातून थोडे बाजूला असावे, काही नाद लावून घ्यावा आणि त्याचा पाठपुरावा करीत राहावे यात मला विशेष आनंद वाटतो", असे ते म्हणतात. भृगुसंहितेत आपल्या वाट्याचे भविष्य काय आहे, हे त्यांनी लहानपणी कुतूहल म्हणून पाहिले होते. त्यानुसार "मी शिकारी होईन, हे सटवाईनेच माझ्या कपाळावर लिहिले आहे", असे त्यांनी कबूल केले आहे. पण शिकारीचा छंद एखाद्या सुसंस्कृत व्यक्तिमत्त्वाचे उन्नयन कसे घडवून आणतो, हेही माडगूळकरांच्या जीवनधारेवरून लक्षात येते. शिकारीच्या निमित्ताने त्यांनी 'निसर्गाचा आदिअंत नसलेला विशाल ग्रंथ पाहिला आणि त्यातली चार अक्षरे त्यांना ओळखता येऊ लागली. ही अक्षरओळख झाली आणि पशुपक्षी मारण्यातला आनंद नाहीसा झाला. बंदुकांऐवजी दुर्बिण आणि रेखनचित्राची वही घेऊन रानात जाणे त्यांना अधिक आनंदाचे वाटू लागले.' "हरेक सुसंस्कृत शिकारी ह्याच इयत्ता चढत पदवीपर्यंत जातो व म्हणून समोर कांचनमृगांचा डौलदार कळप बघितल्यावर मला घरी टांगलेल्या बंदुकीची आठवणसुद्धा होत नसे," असे ते म्हणतात. पशू आणि पक्षी, वृक्ष आणि वने यांच्या अद्भुत जगाविषयी माडगूळकरांना अपार कुतूहल वाटते. त्यामागे लागून 'वनवासी व्हावे असे माझ्या मनात फार येते', असे ते म्हणतात.

अवतीभोवतीच्या निसर्गसृष्टीबद्दल वाटणारे हे कुतूहल माडगूळकरांना अनपेक्षितपणे फार दूर घेऊन गेले. निष्पाप चैतन्याची छांदिष्टपणे हिंसा करीत पारधपथाने जाणाऱ्या माणसाने सर्वसंगपरित्यागाची तयारी करून वनवासी होण्याची आकांक्षा उत्तर आयुष्यात व्यक्त करावी, ही गोष्ट भारतीय संस्कृतीच्या आकृतिबंधात चपखलपणे बसणारी आहे. पतितपावनतेवर उभ्या केलेल्या महाराष्ट्राच्या संस्कृतीतही म्हणूनच तो एक मूलबंध (आर्केटाइप) ठरतो. माडगूळकरांच्या छांदिष्ट व्यक्तिमत्त्वाचा विकासक्रम या स्वरूपाचा आहे. शिकारीच्या मागे माणसाचा क्रीडनशील अहंपणा आणि आत्मसामर्थ्याचा दर्प असतो. परंतु खरा शिकारी तेथेच थांबत नाही. शिकारीचे लक्ष्य बनलेले पशुपक्षी शेवटी त्याचा हा अहंपणा पराभूत करतात. 'केवढे हे क्रौर्य !' असा उद्गार काढावयास लावतात आणि त्याला जीवनाच्या सखोल व विशाल जाणिवेत निरवून टाकतात. शिकाऱ्याची शिकार होणे, ही येथल्या परंपरेची श्रद्धा आहे व अनुभवही आहे. वनवासी होण्याची माडगूळकरांची आकांक्षा ही भारताच्या अस्सल मातीपुत्राला— सन ऑफ द सॉइल 'ला— अनुरूप अशीच आहे.

'छांदिष्टपणा' हा दुर्मिळ होत चाललेला एक गुण होय. एखाद्या गोष्टीच्या वेडाने झपाटून जाणारी माणसे, विशेषतः निर्मितीच्या क्षेत्रात, दुर्मिळ होत चालली आहेत. छांदिष्टपणाची, वेडाची एक किंमत चुकती करावी लागते. ती किंमत देण्याची तयारी माणसांत कमी असते. व्यंकटेश माडगूळकर हे याला अपवाद होत. महाराष्ट्राच्या संस्कृतीचे अधिष्ठान असलेला 'विठ्ठल'! त्यालाच 'वेडा कुंभार' ठरविणाऱ्या माडगूळकरी घराण्याचा वारसा व्यंकटेशांना मिळाला आहे.

आपला छांदिष्टपणा आनुवंशिक नाही, असे ते म्हणतात, हे तितके खरे नाही. खरे तर तो छांदिष्टपणा महाराष्ट्राच्या परंपरेचाच वारसा आहे.

अनुक्रमणिका

द. महाराष्ट्रातील माणदेश, माडगूळ, किन्हई, आटपाडी इ. ग्रामीण परिसरात दीनदलितांचे जे विदारक जीवन माडगूळकरांनी बालपणापासून पाहिले, त्याचेच विलक्षण तन्मयतेने त्यांनी चित्रण केले. या चित्रणातही एक प्रकारचा अलिप्तपणा त्यांनी जपला. हा अलिप्तपणा म्हणजे विशिष्ट सामाजिक, राजकीय, धार्मिक विचारप्रणालीपासूनचा अलिप्तपणा होता. महाराष्ट्राच्या ग्रामजीवनात दलितपीडितांचे जे एक जग आहे, त्या जगाचा वेध घेताना त्यांनी कोणत्याही साचेबंद अर्थ करणाऱ्या दुर्बिणींचा उपयोग केला नाही. शिकारी माडगूळकरांना दुर्बिण ही वस्तू फार उशिराच मिळाली, असे त्यांनी म्हटले आहे. पशुपक्ष्यांना मारण्यापेक्षा त्यांचे जगणे पाहणे हे अधिक मौलिक आहे, ह्याचा साक्षात्कार झाल्यानंतर शिकारी माडगूळकरांना दुर्बिणीची गरज वाटू लागली. आर्थिक परिस्थितीमुळे ही वस्तू त्यांना उशिराच घेता आली हेही खरेच! पण साहित्यिक माडगूळकरांना अशा एखाद्या दुर्बिणीची गरज गेल्या तीन तपांच्या काळात कधीच जाणवली नाही. ग्रामीण, दलित, पीडित जीवनचित्रणाला सामाजिक परिवर्तनाच्या काही एका विचारप्रणालीची जोड असलीच पाहिजे, असा एक समज अलिकडे पसरलेला आहे. माडगूळकरांचे महत्त्वाचे कथात्मक लेखन ज्या काळात झाले, त्या काळात सामाजिक बांधीलकीपेक्षा कलात्मक बांधीलकीच अधिक महत्त्वाची मानली जाई. झाडाची सावली जितक्या सहजतेने पडते, तितक्याच सहजपणे माडगूळकर आपल्या कथा लिहितात असे एक मार्मिक निरीक्षण गंगाधर गाडगीळांनी करून ठेवले आहे. विशिष्ट प्रकारे सावली पडावी, असा प्रयत्न झाड स्वतः क्वचितच करते. माडगूळकरांचे मराठी ग्रामीण, दलित जीवनचित्रात जे वैशिष्टयपूर्ण स्थान आहे, ते ह्या झाडाच्या सावलीसारखे आहे. त्यात ग्रामीण-दलितपीडितांच्याबद्दलची, मुक्या प्राणिमात्रांबद्दलची व्यथावेदना पाहून द्रवलेले एक अंतःकरण झिरपत आहे. त्या व्यथावेदनांची झटकन प्रतीती घेऊन त्यांच्याशी समरस होणारे एक संवेदनक्षम मन तेथे जाणवते. माडगूळकरांची पहिली कथा ही घरात पाळलेल्या कुत्र्याच्या पिलावरील आहे, हे मोठे अर्थपूर्ण आहे. मुके प्राणी आणि मुक्या प्राण्यांसारखे पशुवत जिणे जगणारी माणसे यांचे आवाहन त्यांच्या सृजनशील मनाला झटकन पोचते. एखादे दुःख, दैन्य किंवा प्रसंग पाहून कथेचे बीज त्यांच्या मनात पडते. मग मनातच त्या बीजाचा एक अश्वत्थ वृक्ष होऊन त्याची गंभीर सळसळ सुरू होते आणि मग एका अनावरपणे त्यांची कथा रूपास येते. या रूपप्रक्रियेत कल्पकतेचा एक रचनाबंधही असतोच; पण तोही मूळच्या वास्तवाशी सुसंगती राखणारा!

१९४५ सालानंतरच्या नवकथा, नवकाव्य ह्यांसारख्या नव-साहित्याच्या उदयकाळात व्यंकटेश माडगूळकरांचे कथात्म साहित्य निर्माण झाले. या नवसाहित्यात अनुभवांची जटिलता आणि तिला अनुरूप अशी व पुष्कळदा दुर्बोध ठरणारी अभिव्यक्ती असणारा एक प्रवाह होता; पण व्यंकटेशांचे कथात्मसाहित्य या प्रवाहाच्या बाहेर होते. ग्रामीण-पीडित जीवनाची जी एक विस्मयजनक वास्तवता आहे, ती अविकृतपणे जशीच्या तशी शब्दांतून साकार करण्याचे महत्त्वाचे कार्य त्यांनी पार पाडले. मराठी साहित्यात प्रथमच प्रकट झालेले हे 'ओसाडीतील मुके स्वर' होते. प्राधान्याने नागर असलेल्या मराठी वाचकांना हे ग्रामीण वास्तव म्हणूनच अपूर्व वाटले आणि खुद्द ग्रामीण जीवन जगलेल्या व्यक्तींनाही माडगूळकरांनी ग्रामीणतेला दिलेले साहित्यरूप तितकेच अपूर्व वाटले. या विस्मयजनक दलित-ग्रामीण वास्तवतेला स्वतःचा एक सरळ, सुबोध असा अंगभूत घाट होता. त्या वास्तवतेची साक्षी असणारी व निर्मिती करणारी सृजनशील मानसिकता जटिल, गुंतागुंतीची असू शकते व ती संमिश्र असे ग्रामीण-दलित चित्रण साकार करू शकते. तथापि माडगूळकरांच्या व्यक्तिमत्त्वात जटिलतेची अशी अभिज्ञता नाही. त्यामुळे सरळ अशा ग्रामीण-दलित वास्तवाचे त्यांचे आकलन हे सरळ, ऋजू आणि सुबोध ठरले. माडगूळकरांनंतरच्या ग्रामीण-दलित चित्रणातून जटिलतेचा हा आकृतिबंध रूपास आलेला दिसतो. माडगूळकरांनी तशा प्रकारच्या गुंतागुंतीला आपल्या चित्रणातून वाव दिला नसला, तरी मानवी स्वभाव आणि ग्रामीण वास्तव यांच्यातील मार्मिक असे पदर त्यांनी विलक्षण कलात्मकतेने उलगडून दाखविलेले आहेत. त्यातील नाट्य त्यांना चटकन टिपता येते. हे नाट्य गुंतागुंतीचे, व्यमिश्र नसले,

अनुक्रमणिका

तरी ते अगदी नाटकीही--मेलोड्रॅमॅटिकही--नाही. त्यात वास्तवावरील पकड कमी झालेली नाही.

श्री. म. माटे यांनी 'उपेक्षितांचे अंतरंग' लिहून ग्रामीण दलित-पीडित जीवनचित्रणाचे नवे भान निर्माण केले. 'उपेक्षित' ही संज्ञा एका नव्या सामाजिक जाणिवेची निदर्शक होती. माडगूळकर-बंधूंनी याच जाणिवेचा आविष्कार आपल्या साहित्यातून केला. तिला मूल्यात्म वैशिष्टच प्राप्त करून दिले. आजच्या दलित-ग्रामीण साहित्यसंप्रदायांनी ही गोष्ट लक्षात ठेवली नाही, तर 'उपेक्षितांचे उपेक्षित' म्हणून माटे-माडगूळकरांवर अन्याय होईल असे मला वाटते.

व्यंकटेश माडगूळकरांच्या व्यक्तिमत्त्वातच या गोष्टीचे रहस्य दडलेले आहे. त्यांच्यात एक विकसनशील अशी व्याध-मनस्कता आहे. ही व्याध-मनस्कता कशी असते, याविषयीचे कुतूहल मला नेहमीच तीव्रतेने जाणवत आले आहे. एक निश्चित लक्ष्य समोर ठेवून त्या लक्ष्याचा सर्वांगीण, काटेकोर अभ्यास करून त्याचा अचूक वेध घेण्याची धडपड करणारी अशी व्याध-मनस्कता असते. तिच्यात क्रीडेचा आनंद असतो, आपल्या क्रीडाकौशल्याचा रास्त अभिमान असतो आणि त्याबरोबरच क्रीडेचा विषय झालेल्या लक्ष्याबद्दलसुद्धा आदर बाळगणारी रसिक कृतज्ञता असते. ह्या कृतज्ञभावनेचा विकास होऊ शकला, तर त्यातून उत्तरोत्तर लक्ष्यवेध करण्याची हिंसात्मक वृत्ती निवळत जाते आणि ती विशाल अशा जीवनाच्या जाणिवेत परिणत होते. ज्यांची शिकार करावयाची ते पशुपक्षी, ज्यांच्या आश्रयाने ते राहतात त्या वेलीवनस्पती आणि वने आणि ह्या सगळ्या सृष्टीला जन्म देणारी परमेश्वरी शक्ती या सर्वांबद्दलचे ममत्वाचे व्यापक भान व्याधमनस्कतेला येऊ लागते. असे भान आले, की एखाद्या व्यंकटेश माडगूळकरांना वनवासी होण्याची तीव्र ओढ अस्वस्थ करू लागते. ही व्याधमनस्कता निर्मितीच्या क्षेत्रात जेव्हा प्रविष्ट होते, त्यावेळी तिचे वरील सर्व गुणविशेष बरोबरच येतात. म्हणूनच माडगूळकरांच्या कथात्मसाहित्यात दलितपीडित जीवनाचे जे चित्रण येते, त्यात एक प्रकारचा निर्लेपपणा असतो. लक्ष्यवेध करताना बंदूक धरलेला हात कापत नाही, किंवा हिंसाचारास प्रवृत्त झालेले मन थरथरत नाही. हाताला आणि मनाला असा कंप सुटला, की मृगया संभवत नाही. अशी अंतःकलह अनुभवणारी मानसिकता माडगूळकरांच्या कथासाहित्यात जाणवत नाही. जीवनात अपार दुःख आहे, ते सनातन आहे व त्याला काही पर्याय नाही, ही जाणीव त्यांच्या माणदेशी माणसांतून जाणवते. या दुःखाने व्यथित होऊन तिला शब्दरूप देणे हाही माणसाचा थोरपणा आहे. पण याची मीमांसा करण्यास उद्युक्त होऊन जीवनाच्या रहस्यमय दुःखमयतेशी झोंबी घेणे हाही एक पर्याय असू शकतो. तो माडगूळकरांच्या साहित्यात नाही. मृगयेचा आराखडा स्पष्ट, स्वच्छ आणि सगळ्या टप्प्यांवर आखीव-रेखीव असतो. माडगूळकरांच्या कथासाहित्यामागे जो अलिप्तपणा, निर्लेपपणा आहे, तो व्याधमनस्कतेशी या प्रकारे जुळणारा आहे. म. गांधी-वधानंतरच्या जाळपोळीत बेघर झालेल्यांच्या छावणीचे चित्रण 'वावटळ' या कादंबरीत माडगूळकरांनी केलेले आहे. शिकारी मनोवृत्तीची निर्भयता दाखवून वावटळीचे आव्हान त्यांनी स्वीकारले, हे महत्त्वाचे आहे. कामूच्या 'प्लेग' कादंबरीची इथे आठवण होते. पण 'वावटळी'त भिरभिरणारे सृजनशील मन हे पुन्हा सरल, ऋजू वाटेने जाणारे, वैद्याच्या किंवा कॅमेऱ्याच्या तटस्थ दृष्टीने वेध घेणारे आहे. वावटळीचे नैसर्गिक कार्यकारणभाव जसे सरळ व सुबोध तसेच इथेही जाणवते! ती पुन्हा एका झाडाची सावली ठरते!

आपल्या ग्रामीण जीवनाचा व्याधमनस्कता हा कमीअधिक प्रमाणात एक वास्तव घटक आहे. खेड्यापाड्यांतून छोट्यामोठ्या शिकारीचे नित्यनैमित्तिक असे कार्यक्रम माणसे व्यक्तिशः आणि सामूहिक स्वरूपात करीतच असतात. आपल्या ग्रामजीवनाचा तो एक भाग ठरतो. माडगूळकर या घटकाचे प्रतिनिधी आहेत; पण त्यांचे वैशिष्टच असे की, व्याधमनस्कतेच्या प्राथमिक अशा पायरीवरच ते कायम उभे राहिले नाहीत; तर शिकार आणि शिकारी यांचे भेद जिथे मावळतात अशा एका उच्च पायरीवर ते पोहोचू शकले.

या पायरीवर फक्त गंभीरपणे सळसळणारा एक अश्वत्थ वृक्ष आहे. त्याची गंभीर सळसळ व्यंकटेश

अनुक्रमणिका

माडगूळकरांच्या मनात सृजनाची नवी रूपे घडवीत आहे. त्यांतून आपल्या संस्कृतीची ऊर्ध्वमूलं अधःशाखा अशी उफराटी व म्हणून व्यामिश्र साहित्यसृष्टी निर्माण होईल आणि मग चैत्रबनात मुका राहिलेला मानवी जीवनाच्या रहस्यमय जटिलतेचा स्वर त्यातून उमटेल, असे मला वाटते.

साभार पोच

* **तपासणी** (कथासंग्रह)– किसन चोपडे, शैली प्रकाशन, सेलू (जि. परभणी); १९८२; पृ. ७८; किं. १८ रुपये.
* **जेतवन** (कवितासंग्रह)– भगवान सवाई; शैली प्रकाशन, सेलू (जि. परभणी); १९८२; पृ. ८१; किं. १२ रुपये.
* **पावसाळा** (कवितासंग्रह)– नितीन तेंडुलकर; असस प्रकाशन, ७, उषःकाल, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व) मुंबई ४०००५१; १९८२; पृ. ५०; किं. १० रुपये.
* **श्रीरामकोश (खंड पहिला : भाग १) वाल्मीकि रामायण– सर्वांगीण दर्शन :** संपादक अमरेन्द्र लक्ष्मण गाडगीळ; श्रीरामकोश मंडळ, ११९४ सदाशिव पेठ, पुणे ४११०३०; १९७३; पृ. २० + २६६ + २८; किं. ३५ रुपये.
* **श्रीरामकोश (खंड पहिला : भाग २) वाल्मीकि आणि इतर सोळा वाल्मीकिनुसारी रामायणे : तुलनात्मक अभ्यास**– संपादक अमरेन्द्र लक्ष्मण गाडगीळ; श्रीरामकोश मंडळ, पुणे ४११० ३०; १९७६; ३६+ (२६७ ते ४७६) + (२९ ते ५२); किं. ४० रुपये.
* **श्रीरामकोश (खंड दुसरा : भाग २) वाल्मीकि रामायण : मराठी समग्र अनुवाद** (पुस्तक पहिले) – प्रमुख संपादक अमरेन्द्र लक्ष्मण गाडगीळ; श्रीरामकोश मंडळ; पुणे ४११० ३०; १९८१; पृ. १८+५०४.
* **श्रीरामकोश (खंड दुसरा : भाग २) वाल्मीकि रामायण : मराठी समग्र अनुवाद** (पुस्तक दुसरे)– प्रमुख संपादक अमरेन्द्र लक्ष्मण गाडगीळ; श्रीरामकोश मंडळ, पुणे ३०; १९८१; पृ. ५१६.
* **श्रीरामकोश (खंड दुसरा भाग ३ : १) रामायण स्थलदर्शन**– प्रमुख संपादक अमरेन्द्र लक्ष्मण गाडगीळ; श्रीरामकोश मंडळ, पुणे ३०; १९८२; पृ. १२७.
* **श्रीरामकोश (खंड दुसरा : भाग ३ : ३) श्रीरामदर्शन**– लेखक ग. स. अळतेकर; संपादक अमरेन्द्र लक्ष्मण गाडगीळ; श्रीरामकोश मंडळ, पुणे ३०; १९८१; पृ. ११९.
* **श्रीमद्–वाल्मीकि–रामायण–श्लोकसूचिः** – संपादक अमरेन्द्र लक्ष्मण गाडगीळ; श्रीरामकोश मंडळ, पुणे ३०; १९८२; पृ. १८३.
* **सुजनहो ऐका रामकथा**– संपादक अमरेन्द्र लक्ष्मण गाडगीळ; श्रीरामकोश मंडळ, पुणे–३०; १९८१; पृ. ४०.
* **असे घडले रामायण**– संपादक अमरेन्द्र लक्ष्मण गाडगीळ; श्रीरामकोश मंडळ, पुणे ३०; १९७९; पृ. ३०; किं. १ रुपया.
* **रामकथा** (सचित्र)– संपा. अमरेन्द्र लक्ष्मण गाडगीळ, श्रीरामकोश मंडळ, पुणे ३०; १९७९; पृ. ८; किं. १ रुपया.
* **वाल्मीकीय रामकथा**– संपादक अमरेन्द्र लक्ष्मण गाडगीळ; श्रीरामकोश मंडळ, पुणे ३०; १९७९; पृ. २४०; किं. रु. ७·५०.
* **वचनोद्यान**– डॉ. सिद्धय्या पुराणिक; अनु. प्रा. चंद्रशेखर कपाळे; विद्याविनय प्रतिष्ठान, ब्रह्मपूर रोड, गुलबर्गा–५८५ १०२; १९८३; पृ. १००; किं. १० रुपये.

महाभारतातील नियति व आयति

शरद् पाटील

डॉ. म. अ. मेहेंदळेंनी ' नियतीचा दंड : महाभारतातील काही घटना' (नवभारत, नोव्हें. ८२) या त्यांच्या लेखात काही महत्त्वाचे प्रश्न तर्कशुद्ध टीकाला मेऊन उभे केले आहेत.

नियति-दंडाच्या महाभारतातील तीन घटनांची चर्चा करताना ते नियतीच्या दोन पर्यायवाची संज्ञा उद्धृत करतात : विष्टम् व दैव. नियतीचा महाभारतात निर्देश कुठे आलेला आहे हे ते नमूद करीत नाहीत. दिष्ट व दैव ते गृहीत धरत असल्यामुळे त्यांच्याही उपपत्तीत ते जात नाहीत. खांडववनदहन, पांडवांच्या युद्धशिबिरार्थींची झोपेत कत्तल व यादवांची यादवी या घटनांकडे ते इरावतीबाईंप्रमाणे आधुनिक भूतदयावादातून पाहतात. या घटनांची उपपत्ती मात्र ते व्यासांच्या नियतिवादी दृष्टिकोनातूनच देतात. खांडवदहनात अर्जुन व कृष्ण यांनी जो अमानुष संहार केला त्याचा दंड नियतीने पांडवांना शिबिरसंहाराने दिला, तर कृष्णाला यादवांच्या परस्परसंहाराने. कृष्णाला ते परमेश्वर मानीत नाहीत, माणूसच मानतात; पण नियतीला मात्र ' परमेश्वरी '. महाभारतीय मानवांच्या अनाकलनीय अमानुषतांमुळे उद्भवलेल्या प्रश्नांची उत्तरे ते नियतीवर सोपवतात.

नियति

पहिला प्रश्न विचारला पाहिजे तो हा की, ही नियति कोण ? महाभारताच्या सभापर्वात (११.४३) नियति ही इतर मातृदेवतांबरोबर (अदिति, दिति, दनु, सुरसा, विनता, इरा, कालिका, सुरभी, सरमा, गौतमी, कद्रू, रुद्राणी, श्री, लक्ष्मी, भद्रा, पृथ्वी, ऱ्ही, स्वाहा, कीर्त्ति, सुरा, शची, पुष्टि, अरुन्धती, संवृति, आशा, सृष्टि व रति) ब्रह्मयाच्या गणसभेची (tribal council) सभासद असल्याचे दाखवलेले आहे. तिचा आद्य उल्लेख अथर्ववेद करतो असे महामहोपाध्याय सिद्धेश्वरशास्त्री चित्रावांचे मत आहे. १०.७.४२ मंत्र असा—

तन्त्रम् एके युवती विरूपे
अभ्याक्रमं वयतः षण्मयूखम् ॥
प्र अन्या तन्तूस् तिरते धत्ते अन्या
न अप वृञ्जाते न गमातो अन्तम् ॥

त्याचा अर्थ ते खालीलप्रमाणे देतात—

'४२. दोन भिन्नरूपधारिणी युवतीस्वरूपी नियती सहा खुंटयांच्या मागावर पुनःपुन्हा वस्त्र विणतात. त्यांपैकी एक धागे काढते आणि दुसरी जोडते. त्यांचे हे कार्य अविरत आणि अविश्रांतपणे चालू असते.'

महाभारताचे आदिपर्व (३.१६२, १६६) या दोन युवती धाता व विधाता असल्याचे सांगते. वेदांमध्ये मात्र धाता व विधाता हे पुरुषदेव असल्याचे दाखवलेले आहेत. ऋग्वेदाची १०.८२.२ ही ऋचा विश्वकर्म्याचे गुण धाता व विधाता असल्याचे सांगते. परंपरा सांगते की, नियति व आयति या मेरु पर्वताच्या कन्या असून अनुक्रमे धाता व विधाता यांच्या पत्नी आहेत. वास्तवतेचे आकलन मानवी मन कसे उलट करते आणि पुरुषी मन पुरुषसत्ताक कसे करते याचा हा एक उत्कृष्ट नमुना आहे.

शेतीप्रमाणे वस्त्राची जननी स्त्रीच आहे. सीमन्तोन्नयनाच्या प्रसंगी २.३२ या ऋग्वेदीय सूक्ताचा सस्वर पाठ केला जात असे. त्याची चौथी ऋचा राका या मातृदेवतेचे खालीलप्रमाणे स्तवन करते—

' स्तवनीय राकेचे मी दिव्य स्तोत्रांनी आवाहन करतो. ती सुभगा आमचे (स्तवन) ऐको व प्रबुद्ध होवो. अतूट सुईने ती प्रजननकर्म शिवो; शेकडो पटींनी स्तवनीय असा वीरपुत्र ती आम्हाला देवो.'

प्राचीन ग्रीसच्या मॉइराई या मातृदेवता व्यक्तींच्या दैवांचे सूत कातीत असत, असे आपल्याला जॉर्ज थॉमसन त्यांच्या ' स्टडीज इन एन्शंट ग्रीक सोसायटी ' या ग्रंथात सांगतात—

'...त्यांची (मॉइराईची) नावे आहेत क्लोथो अॅत्रॉपॉस व लॅकेसिस. क्लोथो ही मूर्तिमंत कताई असून ती तिघींमध्ये सनातनतम आहे. होमर या तिघींचा सामूहिकपणे क्लोथ्स् असा निर्देश करतो ...' (खंड १, पान ३३४)

ही त्रियूतता निर्ऋतीचे अनन्य वैशिष्ट्य होते, असे आपल्याला सिद्धेश्वरशास्त्री सांगतात. निर्ऋति ही सिंधुसंस्कृतीच्या स्त्री राज्याची आद्य राणी होती आणि मृत्योत्तर ती भारताची आद्यतम मातृदेवता बनली, हे मी 'दास-शूद्रांची गुलामगिरी' या पुस्तकात दाखविले आहे. स्त्रीसत्ताक गणराज्यात प्रजोत्पादक स्त्रियाच अन्नोत्पादन व वस्त्रोत्पादन करीत असल्यामुळे पौरोहित्य व शासन केवळ त्यांच्याच हाती होती. म्हणून या सर्वंकषतेचे प्रतीक राणी असणे स्वाभाविक होते. ती मृत्योत्तर मातृदेवता बनल्यानंतर व्यक्तींचे दैव विणणारी नियति बनली. **व्यक्तींच्या जन्माअगोदर त्यांचे दैव विणलेले असते ही संकल्पना अशा प्रकारे स्त्रीसत्ताक गणसमाजातील भौतिक कर्मातून जन्माला आली.**

या संकल्पनेतून मक्खलि गोसाल या बुद्धकालीन तीर्थंकराचे 'नियतिवादी' तत्त्वज्ञान तयार झाले. श्रामण्यफलसूत्रात तो त्याच्या तत्त्वज्ञानाचे निरूपण नियतीने कातलेल्या व्यक्तीच्या दैवाच्या सुताच्या गुंडाळीने करतो. ही गुंडाळी जशी उलगडत जाते, तसे ती व्यक्ती जीवन जगत जाते– "सेय्यथापि नाम सुत्त-गुळे खित्ते निब्बेठियमानम् एव पलेति, एवम् एव बाले च पण्डिते च सन्धाविल्वा संसरित्वा दुक्खस्स अन्तं करिस्सन्ति।"

दैवाची ही गुंडाळी उलगडत व्यक्तिजीवनाची, संसरणाची, दिशा दाखवते; म्हणून दिष्ट हा शब्द दिश् या धातूपासून तयार झाला. व्यक्तीचे दैव जन्माअगोदरच कातलेले असते; म्हणून दिष्ट हे दिश्चे भूतकालवाचक धातुसाधित आहे.

दैव हा शब्द दिव् या धातूवरून बनलेला आहे. दिव् म्हणजे अधिदेवन (चौपट) व अक्ष (फासे) यांच्या साहाय्याने गणधन वा गणभूमी यांचे गणसभासदांत समान वाटप करणे. हे काम स्त्रीराज्यात गणराज्ञी कसे करी हे मी उपरोक्त पुस्तकात दाखवले आहे. म्हणून गणराज्ञीला देवी हा किताब रूढ झाला. दैव म्हणजे देवीने गणसभासदाला दिलेला भाग वा वाटा. स्त्रीराज्य गेले आणि दासप्रथेत व्यक्तीपासून तिच्या दैव–वाटयाचे परात्मीकरण (alienation) झाले. **दैव वा वाटा व्यक्तीच्या आधीन न राहता व्यक्ती दैवाधीन झाली.** स्त्रीराज्यात गणकर्माद्वारे, पुरुषार्थाद्वारे कमवलेल्या गणधनातून व्यक्तीला दैव मिळत असे. व्यक्तीपासून पुरुषार्थाचेही परात्मीकरण, निरर्थीकरण झाले. पुरुषार्थ, व्यक्तीचे कर्तृत्व वा कर्म निरर्थक बनले. पूर्वमीमांसक दार्शनिक कुमारिल भट्ट स्वामीची व्याख्या करतो– ज्याला दास कर्मकराच्या कर्माचे (श्रमाचे) फल मिळते तो स्वामी. असा स्वामी असलेला आर्य (= स्वतंत्र) व महाबली भीम नहुष अजगराने विळखे घातल्यानंतर हतबल होऊन उद्गारतो (३.१७९.२७)–

"दैवं पुरुषकारेण को वंचयितुम् अर्हति ।
दैवम् एव परं मन्ये पुरुषार्थो निरर्थकः ॥"*

["पुरुषार्थाने दैवाला फसवून आपल्या वाटयाचा भोग कोण चुकवू शकला आहे ? दैवच पारमार्थिक आहे, पुरुषार्थ निरर्थक !"]

नियति हा शब्द 'यम्' धातूला 'नि' हा उपसर्ग लागून झालेला आहे. नियम हा शब्द त्याच धातूपासून बनलेला आहे. त्याचा आधुनिक अर्थी नियम म्हणून वापर शतपथ ब्राह्मणात (रचना इसवीपूर्व ६ व्या शतकात पूर्ण) झालेला दिसतो. नियति कोणाचे नियमन करते ? रामायण सांगते (४.२५.४)–

नियतिः कारणं लोको नियतिः कर्मसाधनम् ।
नियतिः सर्वभूतानां नियोगेष्व् इह कारणम् ॥

[जगाचे कारण नियतीच आहे. नियतीच कर्मफलाचे कारण आहे. सर्व भूतांच्या संयोगाचे कारण नियतीच आहे].

* दासप्रथाक 'दैववादी' विचारसरणीचे दासप्रथाक 'नियतिवादी' तत्त्वज्ञान कसे बनते ते पाहा. गोसाल सांगतो– 'नत्थि अत्तकारे, नत्थि परकारे, नत्थि **पुरिसकारे**, नत्थि बलं, नत्थि विरियं, नत्थि **पुरिसथामो**, नत्थि **पुरिसपरक्कमो**'

अनुक्रमणिका

कर्माचे फलापासून फारकतीकरण झाल्यानंतर कार्यकारणभाव निरर्थक बनला आणि त्याचे पारमार्थीकरण नियतीत झाले.

निर्ऋति

निर्ऋति हा शब्द 'ऋत' या शब्दाला 'निर्' हा उपसर्ग लागून झालेला आहे. ऋत म्हणजे जगच्चालक नियम. जगच्चालक नियमांची नियंती ती निर्ऋति. निर्ऋति व नियति हे शब्द पर्यायवाची आहेत.

निर्ऋति हे पृथिवीचे एक नाव असल्याचे निघण्टु (१.१.१६) सांगतो. पृथिवीचा द्यो वा आकाशाशी, निर्ऋतीचा सोम वा चंद्राशी, वाक्‌चा बृहस्पति वा त्वष्टृशी देवविवाह (sacred marriage) होण्याद्वारे पाऊस पडून विश्वाचे पुनरुत्पादन होते, हे कुमारस्वामींनी अकाट्य पुरावे देऊन सिद्ध केलेले आहे. सोम वा चंद्र वा बृहस्पति हाच आद्य दैवी ब्रह्मन् होता. स्त्रीराज्यात सर्व स्त्रिया क्षत्रवर्ण होत्या, तर सर्व पुरुष ब्रह्मन्वर्ण. या समाजात पुरुष केवळ संततीला निमित्तमात्र होते, सर्व हक्काधिकारांबाबत स्त्रियांच्या तुलनेत निर्गुण वा हक्काधिकारविहीन. राष्ट्रीदेवी (स्त्रीराज्याची राणी) या ब्रह्मन्–पुरुषांमधून सर्वोत्कृष्ट ब्रह्मन्–पुरुष देवपति (secred consort) म्हणून ठराविक काळासाठी निवडी आणि वृद्धिवर्षात त्याचा पुरुषमेधात बळी द्यायची कृषिमाया (agricultural magic) करी. म्हणून वैदिक साहित्य सांगते की, विश्वकर्मा हा विश्वाबरोबर स्वतःचाही होम करायचा यज्ञ करतो.

पुरुषसत्ताक वर्णसमाज आल्यानंतर नव्या श्रमविभाजनातून शासन क्षत्रियवर्णाकडे$ (क्षत्रवर्णाकडे नाही) आले, तर पौरोहित्य ब्राह्मणवर्णाकडे‡ (ब्रह्मन्‌वर्णाकडे नाही). निर्गुण पुरुष–ब्रह्मन्‌चा मग नपुंसकलिंगी परब्रह्मात कायाकल्प झाला. नियति मग इतर मातृदेवतांबरोबर या ब्रह्माच्या गणसभेची सामान्य सभासद बनली. पुरुषसत्ताक वर्णसमाजात निर्ऋति ज्याप्रमाणे दुरिताची व मृत्यूची नरकदेवता बनली, त्याचप्रमाणे मानवी जीवनातील सर्व अनाकलनीय दुरित व मृत्यूचे खापर नियतीवर फोडले जाऊ लागले. खुद्द नियतीही मग नपुंसक दैव बनली!

स्त्रीसत्ता ते पुरुषसत्तेचा हा मानुषी व अतिमानुषी प्रवास महाभारतीय घटनात्रयीचे आंतरिक सूत्र आहे. आपण या घटना कालानुक्रमाने घेऊ या.

खाण्डवदाहपर्व

खांडवदाहातून फक्त सात प्राणी वाचले– तक्षकपुत्र अश्वसेन, चार शाङ्‌र्गपक्षी व मयासुर. पहिल्या पाचांना वाचवण्याचे श्रेय कृष्णार्जुनांना दिले जाऊ शकत नाही. त्यांना श्रेय फक्त मयाला अभय दिल्याबद्दलच दिले जाऊ शकते. त्याला अभयाचे एकमेव कारण तो पांडवांची अनुपम गणसभा बांधवू शकणारा (२.१.१०) आर्किटेक्ट (विश्वकर्मा, २.१.६) इंजीनिअर (शिल्पिनां वरम्, १.२२७.४१;२.१.११) होता हे. पण, सर्वजातीय महाभारतवाचकांवरील 'ब्राह्मण्याचा' पगडा एवढा जबरदस्त राहिलेला आहे की, मयाने ही सभा त्याच्या आसुरी शक्तीने बांधली असे ते कळतनकळत मानीत आलेले आहेत. ती प्रत्यक्ष बांधायचे काम ८,००० राक्षसांनी केले, असे सभापर्व (३.२८) सांगते. हे 'नवकर्म' करायला त्यांना १४ महिने लागले– ईदृशीं तां सभां कृत्वा मासैः परि–चतुर्दशैः। (२.३.३७)

हे राक्षस कोण होते? ते किङ्‌कर असल्याचे सभापर्व (३.२८) सांगते. ऋग्वेदाच्या ३.५३.१४ या ऋचेतील कीकट या शब्दाचा विच्छेद निरुक्ताने (६.३२) किम् + कृतः असा केलेला आहे. म्हणून किंकराचा विच्छेद किम्+कर असा व्हायला पाहिजे. अर्थ होतो– "काय काम करू", असे स्वामीला विचारणारे दास वा गुलाम. नाग गणाचे हे ८,००० दास होते. नाग म्हणजे काद्रवेय, कद्रूची संतान. ऐतरेय ब्राह्मणात काद्रवेय गणाने सौपर्णेय गणाला पणदास केल्याची कथा आहे. कद्रू म्हणजे पृथिवी. नाग म्हणजे भूमातापूजक. ऋग्वेदाची उपरोक्त ऋचा भूमातापूजक गणाला मगन्द वा कुसीदिन् म्हणते. कुसीदम् हे कद्रूचे एक नाव आहे.

$ क्षत्रस्य अपत्यं क्षत्रियः। (पहा सूत्रे : 'ये च अभावकर्मणाः'॥ ६.४.१६८॥, 'क्षत्राद्घः॥ ४.१.३०)

‡ ब्रह्मणोऽपत्यं ब्राह्मणः। (पहा सूत्र : 'ब्राह्मोऽजातौ॥ ६.४.१७१॥)

खांडवदहनात या किंकर दासांचा उल्लेख का नाही ? एक कारण असे असू शकते की, दास-प्रथाक प्राचीन ग्रीसच्या इतिहासात घडल्याप्रमाणे ते शत्रुपक्षाला, म्हणजे पांडवगणाला, अगोदरच जाऊन मिळाले असावेत. जास्त संभवनीय कारण असे की, ते शाक्यांच्या नागमुंड गणदासांप्रमाणे (communal slaves) 'दाती तृण धरून शरण येणारे' द्विपाद पशू असल्यामुळे मयाप्रमाणे त्यांनीही "त्राहि" म्हणून अर्जुनाची दया भाकल्यामुळे (१.२२७.४३) अर्जुनाने मयाप्रमाणे त्यांनाही "मा भैः" असे अभय दिले असेल (१.२२७.४३–४५). व्यासांपासून महाभारताच्या भार्गवगोत्रीय संस्कारकांपर्यंत सर्व उच्चवर्णीय असल्यामुळे नीच-वर्णीय दासांना प्राणदान दिले गेल्याची वस्तुस्थिती पौराणिक म्हणून कथन करणे अशुचिकारक वाटले असावे हे उघड आहे. होमरच्या महाकाव्यात दास-जीवनाचे जास्त साक्षात्कारी वर्णन आहे. दास-प्रथाक ग्रीक समाज हेरोडोटस व थ्यूसिडाइड्स यांसारखे इतिहासकार प्रसवू शकला. भारतात इतिहासाचे शास्त्र अरब व तुर्कांनी आणले. भारतीय जनजीवनाचे दर्शन आपणाला केवळ बौद्ध व जैनांसारख्या अब्राह्मणी वाङ्मयातच घडते. **यावरून ब्राह्मणी वर्णीय व जातीय परंपरा किमानपंथी इतिहासशास्त्राच्या विकासाला किती प्रतिकूल होती हे दिसून येईल.**

मय स्वतःला 'दानवानां महाकविः' (२.१.६) म्हणवतो. शुक्र हा दानवराजर्षि वृषपर्व्याचा कवि वा काव्य (१.७६.६), म्हणजे पुरोहित होता. म्हणजे मय हा राजर्षि तक्षकाचा पुरोहित होता. तक्षकाच्या प्रासादातून (निवेशनात्) मयाला बाहेर पडताना कृष्णाने पाहिले हा उल्लेख (१.२२७.३९–४०) वरील तर्क पुष्ट करतो. त्याने विश्वकर्मा म्हणून बांधलेल्या विविध वास्तूंची यादी (दाक्षिणात्य पाठ २.१.६–७) आणि त्याने मयसभा बांधण्यासाठी वृषपर्व्याच्या सभाद्रव्यांचा वापर केला (२.३.३–१८) हे उल्लेख पाहता नागांचे गणराज्य केवळ जंगल असू शकत नव्हते. खांडववनाचे खरे नाव खांडवप्रस्थ होते (१.६१.३५). त्रिगर्तांचा राजर्षि सुशर्मा याची बिरुदे प्रस्थल+अधिप व प्रस्थल +अधिपति अशी होती. स्थ वा स्थल (मराठी थळ) म्हणजे नदीबागाईत. खांडववन हे नाव का ? खण्डिनी म्हणजे पृथ्वी. खाण्डववन म्हणजे भूमातेचे मंगलवन वा वाडी (sacred grove). हे वन त्याकाळी किती श्रद्धार्ह होते हे आपणाला कालिंग-बोधि जातकातील 'पथविया मण्डो' वरून दिसते. तक्षकाच्या महिषीचे नाव नागी होते (१.२२६.७). नागी ही भूमातेच्या खाण्डववनाची अम्बपाली होती. तिचा अर्जुनाने केलेला शिरच्छेद (१.२६.५–८) हा जणू कृष्ण–पांडवांचा द्रौपदीविरोधी अभिचारविधि होता !

नागगणाच्या आबालवृद्धांची व स्त्रीपुरुषांची निरवशेष कत्तल का केली गेली ? 'रानातली माणसे व जनावरे ही सर्वच शिकारीला योग्य, अशी कृष्णार्जुनांची भूमिका होती का ?' या इरावती-बाईंनी 'युगान्त' मध्ये विचारलेल्या प्रश्नाला डॉ. मेहेंदळे 'हो' असे उत्तर देतात. पण, वरील विवेचना-वरून हा प्रश्नसुद्धा असंयुक्तिक ठरतो. खांडववन-दाहपर्व कृष्णाला 'अमित्रघातिन्' (१.२२७.१०) म्हणते. वेद इन्द्राला 'अमित्रहन्' म्हणतात. मित्र म्हणजे गणबांधव व अमित्र म्हणजे परगणीय. दास व शूद्र या दोन्ही शब्दांचे मूळ अर्थ आहेत पर-गणीय. परगणीय एक तर वध्य होते वा वश्य (गुलाम करण्यास योग्य). नागगण परगण होता, म्हणून वध्य होता. नागगणाचा निरवशेष संहार करून पांडवांनी त्यांचे ८,००० किंकर दास पदरी घेतले याचा अर्थच हा होतो की, हे 'युद्ध' दास-प्रवर्ग मिळवण्यासाठी झाले. १.९२.८ ही ऋग्वेदीय ऋचा देवी उषेचे स्तवन दास-प्रवर्ग देणारी असे करते.

सौप्तिक-कंदन-पर्व

महाभारतीय युद्ध संपल्यानंतर उरलेल्या निद्रिस्त वीरांचे (सौप्तिक) शिबिर रात्री कापले जाणार हे जाणून कृष्ण सात्यकीला व पांडवांना घेऊन अज्ञात मंगलकार्याच्या निमित्ताने रात्रभर शिबिरा-बाहेर राहिला, अशी अत्यंत महत्त्वाची नोंद डॉ. मेहेंदळे करतात. त्यातून प्रश्न हा उद्भवतो की, कृष्णाला जर हे अगोदरच समजले होते तर त्याने कौरवपक्षाच्या उरलेल्या अश्वत्थामा, कृपाचार्य व कृतवर्मा या केवळ तीनच वीरांविरुद्ध शिबिरातच राहून लढायची तयारी का केली नाही ? पांडव व

पांचाल, कृष्ण व सात्यकि मिळून त्या तिघांना मारू वा पराभूत करू शकले असते. विशेष म्हणजे पांडवांनी व कृष्णाने पाचही द्रौपदेय, जे पांडवपुत्र होते, शिबिरातच ठेवले. का ?

कारण स्पष्ट आहे : समस्त कुरूंचे गणराज्य द्रौपदेयांकडे न जाता सौभद्रेयाकडे जावे, अशी कृष्ण-पांडवांची इच्छा होती. महाभारताचा अंततम संघर्ष द्रौपदी व पांडव-कृष्ण यांच्यातील कसा होता हे मी 'कृष्णाची पर व अपर ब्रह्मे' (अनुष्टुभ, मे–जून ७८) व 'कृष्णा द्रौपदी' (नवभारत, जुलै ७९) या लेखांत दाखवले आहे. नागगण-दाहापर्यंत इंद्रप्रस्थाचे गणराज्य द्रौपदीशासित स्त्री-राज्य कसे होते हे स्वतः द्रौपदीच सत्यभामेला वनपर्वात (२३३.५०–५६) सांगते. नागांचे गण-राज्य जिंकण्यातून कृष्ण-पांडवांनी एका दगडात दोन पक्षी मारले. इंद्रप्रस्थाचे दासप्रथाविहीन गण-राज्य दासप्रथाक गणराज्य बनवणे आणि त्यातून ते स्त्रीसत्ताक गणराज्य पुरुषसत्ताक गणराज्य बनवणे. इन्द्रप्रस्थाच्या 'गणकर्मानि' बांधलेल्या 'काष्ठसभेत'¶ द्रौपदी महानग्नी होऊन चौपट व अक्षांच्या साहाय्याने गणधन व गणभूमीचे समान वाटप करी. (म्हणून तिला दुःशासनाने कुरुसभेत नग्न केले आणि वनवासगमनाच्या वेळी तो तिच्यासमोर "गौः, गौः" असे ओरडत नाचला. गौः म्हणजे भूमाता !) किंकर दासांनी बांधलेल्या 'इष्टिकासभेत'† युधिष्ठिराच्या राज्याभिषेकाचा पुरुषसत्ताक राजसूय यज्ञ झाला. (इन्द्रप्रस्थाच्या गणराज्याचे युधिष्ठिराने किमान १७/१८ वर्षे शासन केल्यानंतर त्याचा राजसूय यज्ञ वा राज्याभिषेक १८/१९ व्या वर्षी का होतो हा साधा प्रश्नही प्राच्यविद्यावेत्त्यांनी वा इतिहासज्ञांनी विचारलेला नाही.) या राजसूयातून भडकलेल्या 'भाऊबंदकी' पोटी झालेल्या जुगारात 'देवी' द्रौपदी 'दासी' झाली. म्हणून मयसभाबांधणीच्या अध्यायाने आदिपर्वाचा अंत केलेला आहे आणि सभापर्वाचा प्रारंभ. या दोन पर्वांत केले गेलेले या महाकाव्याचे विभाजन महाभारतीय समाजाला मिळालेले क्रांति-कारी वळण 'अजाणतेपणे' दाखवते.

अशीच नेणिवेची प्रतिभा महाभारतकारांनी विराटपर्वाची सांगता करताना दाखवलेली आहे. अर्जुन विराटपुत्री उत्तरेला सून म्हणून स्वीकारतो; पण, द्रौपदीपासून त्याला झालेल्या श्रुतकीर्तीसाठी नाही, तर सुभद्रेपासून त्याला झालेल्या अभिमन्यू-साठी ! अशाप्रकारे सौप्तिकपर्वाची–प्रत्यक्ष युद्धा-व्यतिरिक्तची–पूर्वतयारी विराटपर्वाने केलेली आप-णाला दिसते.

म्हणून, सौप्तिकपर्वाचे मर्म डॉ. मेहेंदळे म्हणतात त्याप्रमाणे "शत्रूंना जिंकूनही अखेर आम्हीच परा-जित झालो" (जित्वा शत्रून् जितः पश्चात्। १०.१०.९), या युधिष्ठिराच्या उद्‌गारातून प्रकट होत नाही. कारण युद्धातील पांडवपक्षाचे नाव सोमक आहे, म्हणजे पंचालपक्ष. म्हणजेच पराभव स्त्रीप्रधान सोमक वा द्रौपदीपक्षाचा झाला, पण अनुक्त विजय पांडवपक्षाचा ! सौप्तिकक्रंदनाचे वर्णनच– 'ते हत्वा सर्वपंचालान द्रौपदेयांश् च सर्वशः । १०.९.१॥' असे व्यासांनी केलेले आहे. म्हणून या पर्वाचे मर्म द्रौपदीने द्रौपदेयांच्या प्रेतांवर धाय मोकलून घालून घेण्यात प्रकट होते. द्रौपदीचा स्त्रीराज्यात्मक वंशोच्छेद पंचालगणासह झाला !

यादवीपर्व

सागरतीरी यादवीला सुरुवात डॉ. मेहेंदळे म्हणतात त्याप्रमाणे, सात्यकीने कृतवर्म्याला सौप्तिक क्रंदनाचे उचकणे देण्यातून झाली हे खरे. पण, पित्याने पुत्राला व पुत्राने पित्याला ठार मारण्या-पर्यंत जी निःशेषक यादवी झाली, तीतून कृष्ण व बलराम कसे वाचले ? याचा अर्थ हा की, प्रथम नशेने व नंतर खून चढून डोकी पूर्णपणे फिरलेली असताही कृष्ण व बलराम अवध्य राहाण्याइतपत यादवांना त्यांच्याबद्दल आदर होता. म्हणजे कृष्ण ही यादवी रोखू शकत होता. मरणासन्न वसुदेवाने अर्जुनाजवळ हीच तक्रार केली. 'इमांस् तु न इच्छत् स्वान् ज्ञातीन् रक्षितुं सखा तव ॥" (१६.६.७). एवढेच नाही, तर या यादवीला स्वतः कृष्णच जबाबदार होता असे निःसंदिग्धपणे दिसते. सात्य-

¶ पाणिनीय सूत्र– सभा राजा + अमनुष्यपूर्वा ॥ २.४.२३ ॥

† आदिवासी कुडाच्या भिंती असलेले लाकडी घर 'गणकर्मानि' बांधतात; पण, विटांच्या भिंतींचे घर गवंड्यांकडून.

अनुक्रमणिका

कीच्या उचकण्याला कृतवर्म्याने प्रायोपवेशनाला बसलेल्या भूरिश्रव्याचा वध सात्यकीने केल्याचे प्रति-उचकणे देताच तो निरुत्तर झालेला होता. म्हणून, चिडून त्याने सत्यभामेला सांगितले की, तिच्या पित्याचा, सत्राजिताचा, खून कृतवर्म्याने करवला होता. क्रुद्ध झालेल्या सत्यभामेने कृष्णाकडे सूडाची मागणी केली. ती सात्यकीने कृतवर्म्याचा शिरच्छेद करून पूर्ण केली. तरीही नंतर झालेली यादवी डॉ. मेहेंदळे सांगतात त्याप्रमाणे, भेदाभेदशून्य (indiscriminate) झाली नाही. ती यादव गणाची एका बाजूला वृष्णि व कुकुर ज्ञाति आणि दुसऱ्या बाजूला भोज वा अंधक ज्ञाती अशी वर्गीय (moiery) विभागणी होऊन झाली. गणजीवनात वर्गांची वा गणार्धांची प्रेरणा किती मूलभूत व चिवट असते याची कल्पना मॉर्गनने 'एन्शंट सोसायटी'त केलेले वर्गवैमनस्याचे विवेचन वाचल्याशिवाय येऊ शकत नाही. या 'वर्गयुद्धात' कृष्णाने हस्तक्षेप केला नाही; एवढेच नाही, तर उरलेल्या यादवांची त्याने स्वतःच कत्तल केली– सनिःशेषं तदा चक्रे शंखचक्रगदाधरः। (१६.३.४६)

सत्राजिताचा खून स्यमंतक मण्यापोटी झालेला होता. हा मणी (वा संपत्ती) कृष्णाने चोराकडून आणल्यानंतर गणाच्या स्वाधीन न करता स्वतः-पाशीच ठेवून घेतला. यादवीचे मूळ यात होते. कृष्ण स्वतःच सांगतो की, तो यादवगणाच्या अर्ध्या ऐश्वर्याचा भोक्ता आहे (१२.८१.५). दासकर्षित कृषी व व्यापारातून मिळणारे धन यातून सर्व जनपदिन्$ यादव उन्मत्त झालेले होते. नारदाने त्याला बजावले होते, "केशवा, संघाचा विनाश भेदाने होतो. तू संघमुख्य आहेस. संघाचा उच्छेद होऊ देऊ नकोस!" (१२.८१.८५). भीष्माने त्याला इशारा दिला होता, "क्रोध, भेद, भय, अत्याचारी शासन, (दासकर्मकरांचे गैरवाजवी) कर्षण व दमन आणि गणबांधवहत्या गणांना शत्रूंचे गुलाम होण्याकडे घेऊन जातात." (१२.१०७.२२)

कृष्ण जाणतेपणाने गणबांधवांना या तथाकथित 'दैवदंडाकडे' घेऊन गेला. कोसंबी सांगतात की, कृष्णाचा वनात वन्य पशूप्रमाणे वध वसुदेवाचा दासीपुत्र असलेल्या जराने केला. यादवांच्या गणदासांनी बंड केलेले होते.

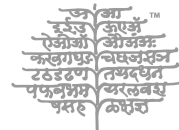
उरलेला वृद्ध, बालके व स्त्रिया यांचा यादवगण घेऊन अर्जुन हस्तिनापुराला जात असता पंजाबात आभीरगणीयांनी 'यादवांच्या काही स्त्रिया पळविल्या आणि नामुष्कीची गोष्ट की काही स्त्रिया कामार्त होऊन त्यांच्याबरोबर गेल्या,' असे डॉ. मेहेंदळे सांगतात. पण त्याहीपेक्षा जास्त विदारक वस्तुस्थिती ही की, हरण केलेले यादवगणीय गुलाम केले गेले. अशा गुलामांना हालाची 'गाथासप्तशती' करीमरी असे म्हणते. दासस्वामी स्वतःच दास झाले! अर्जुनाने गीतेत जी भीती सर्व नातेवाईक गणीयांबद्दल व्यक्त केली होती, ती उलटा सूड (nemeoics) बनून कृष्णाच्या यादवगणाबद्दल अक्षरन् अक्षर खरी ठरली!

आयति

नियति ही विधिलिखिताची देवता आहे, तर आयति ही विधिफलिताची. मानवी दैवाचा अविभाज्य असा भूतकाल व भविष्यकाल म्हणजे अनुक्रमे नियति व आयति. मानवी जीवनाच्या कारण व परिणाम यांच्या विरोधांची अविभाज्य एकजूट भारतीय गणमानवाने अशा अतिमानुषी स्त्रीसत्ताक संकल्पनेतून पाहिलेली आहे. **वास्तविक कार्यकारणभाव समजू न शकल्यामुळेच भारतीय गणमानवाने ती पोकळी आदिबंधनात्मक जाणिवेने भरून काढली.**

म्हणून, या तिन्ही महाभारतीय घटना नियतीच्या अतिमानुषी, अमानुषी व अनाकलनीय दंडप्रक्रियेतून न पाहता स्त्रीसत्ताक गणसमाजाचा पुरुषसत्ताक दासप्रथा समाजाने केलेला उच्छेद आणि आणि दासप्रथाक गणराज्यांचा परस्परोच्छेद व आत्मोच्छेद या **समाजविकासक्रमातून** पाहिल्या पाहिजेत. पण, हे त्या घटनांच्या भौतिक पायाचे आकलन आहे. त्यांच्या वैचारिक ऊर्ध्ववास्तूच्या आकलनासाठी महाभारतकारांच्या जाणीव-नेणीवात्मक कलावस्तूचे तुलनात्मक पद्धतीने अन्वेषण केले पाहिजे. महाभारतकारांची जाणीव ब्राह्मणी आहे, तर त्यांची नेणीव त्यांचा दासीपुत्र असलेल्या अब्राह्मणी विदुराने बनलेली आहे. भारतीय इतिहासाचे व समाजाचे हे अनन्य द्वैत आहे. हे द्वैत आजही समजून घेतले नाही, तर नियतीच्या गतदंडाची परिनिष्पत्ती प्रतिक्रांतीच्या आयतिदंडात होईल!

$ पाणिनीय सूत्र ४.३.१०० वर काशिका– जनपदिनो जनपदस्कमिनः क्षत्रिय:।





डॉ. देवदत्त रामकृष्ण भांडारकरांच्या नुकत्याच प्रकाशित झालेल्या 'आरंभीच्या गुप्त राजांचे कोरीव लेख' या ग्रंथात गुप्त आणि कृत संवतांचे काही लेख संपादिले आहेत. ख्रिस्तोत्तर ३२० या वर्षी सुरू झालेला गुप्तांचा स्वतःचा संवत् असल्यामुळे त्या ग्रंथातील बहुतेक लेख त्या संवताचे असणे साहजिक आहे. पण त्याखेरीज मध्यभारतातील त्यांच्या उज्जयिनी राजधानीपासून शंभर-दीडशे मैलांच्या आतबाहेर सापडलेले काही इतर लेखही त्या ग्रंथात घेतले आहेत. ते 'कृत' नामक दुसऱ्या एका संवताचे आहेत. त्या संवताला 'कृत' हे नाव कसे पडले, तो कोणी सुरू केला, त्याचे सध्या प्रचलित असलेल्या विक्रम संवताशी कसे ऐक्य आहे इत्यादी प्रश्नांची सविस्तर चर्चा त्यांनी एका स्वतंत्र प्रकरणात केली आहे. सत्यान्वेषणार्थ तिचे परीक्षण केले पाहिजे. तसा प्रयत्न प्रस्तुत लेखात केला आहे.

गुप्तेतर संवतामध्ये ज्यांचा कालनिर्देश आहे असे हे लेख तीन आहेत. ते येणेप्रमाणे—

१) नरवर्मन्चा मन्दसोर शिलालेख (कॉ. इ. इं., खंड ३, पृ. २६१ इ.), कृत संवत् ४६१— या लेखात जयवर्मन्—सिंहवर्मन्—नरवर्मन् अशी वंशावळ दिली असून कालोल्लेख पुढीलप्रमाणे केला आहे—

श्रीमालवगणाम्नाते प्रशस्ते कृतसंज्ञिते
एकषष्टयधिके प्राप्ते समाशतचतुष्टये ॥

२) नरवर्मन्चा बिहारकोत्रा (मध्यप्रदेशातील पूर्वीचे राजगड संस्थान) शिलालेख— (कॉ. इ. इं., खंड ३, पृ. २६६ इ.) (कृत) संवत् ४७४—

यात औलिकरवंशी नरवर्म्याच्या राज्यकालाच्या विसाव्या वर्षाचा कालोल्लेख पुढीलप्रमाणे केला आहे— चतुर्षु वर्षशषु चतुःसप्ततिषु श्रावणशुक्ल द्वादश्याम् ।

३) बन्धुवर्मन्चा मन्दसोर शिलालेख (कॉ. इ. इं., खंड ३, पृ. ३२२ इ.) यात गुप्त नृपति प्रथम कुमारगुप्त याच्या काळी विश्ववर्म्याचा पुत्र बन्धुवर्मन् याच्या कारकीर्दीतील एक आणि त्यानंतरचा दुसरा असे दोन कालोल्लेख पुढीलप्रमाणे आले आहेत—

(अ) वर्ष ४९३—

मालवानां गणस्थित्या याद्रे शतचतुष्टये ।
त्रिनवत्यधिकेऽब्दानामृतौ सेव्यघनस्तने ॥
सहस्यमासशुक्लस्य प्रशस्तेह्नि त्रयोदशे ।
मङ्गलाचारविधिना प्रासादोयं निवेशितः ॥

(आ) वर्ष ५२९—

वत्सरशतेषु पंचसु विंशत्यधिकेषु नवसु चाब्देषु ।
यातेष्वभिरम्यतपस्यमासशुक्लद्वितीयायाम् ॥

वरील शिलालेखांत ज्या राजांचा उल्लेख आहे ते गुप्तवंशी नसून औलिकरवंशी होते. ते गुप्तांचे मांडलिकही नव्हते. तेव्हा त्यांचे लेख या गुप्तग्रंथात घालण्यास कारण नव्हते, पण त्यांपैकी एकाच्या (बन्धुवर्म्याच्या) लेखात प्रसंगवशात् प्रथम कुमारगुप्ताचा नामनिर्देश आल्यामुळे तो लेख आणि त्याच वंशातील नरवर्मन् या त्याच्या पूर्वजांचे दोन लेख भांडारकरांनी या गुप्त ग्रंथात घातलेले दिसतात आणि ते सर्व कृत संवताचे असल्यामुळे त्यांनी त्या संवताची विस्तृत चर्चा एका स्वतंत्र प्रकरणात केली आहे.

वरील तिन्ही लेख औलिकरवंशी राजांचे आहेत. त्याकाळी त्यांचे राज्य मध्यभारतात नीमच, रतलाम, पूर्वीचे राजगड संस्थान, मन्दसोर (पूर्वीचे दशपूर) या प्रदेशात पसरले होते. त्याच्या दक्षिणेस उज्जयिनी येथे गुप्तांची दुसरी राजधानी होती. तेव्हा हे औलिकर आणि गुप्त राजे परस्परांचे प्रत्यन्तनृपति होते. राज्यशास्त्राच्या सामान्य नियमाप्रमाणे त्यांच्यांत वैरभाव असावा, पण तसे नसून त्यांच्यांत सलोखा होता आणि संकटकाळी ते परस्परांच्या साहाय्यास धावून जात असे कोरीव लेखांतील काही वर्णनावरून दिसते.

वर उल्लेखिलेल्या तिन्ही लेखांतील वर्षे एकाच संवताची आहेत. त्याला प्राचीन काळी 'कृत' असे

डॉ. भांडारकरांचे 'कृत संवता' विषयी संशोधन

वा. वि. मिराशी

नाव होते. तसेच त्या संवताचा मालवांशी संबंध होता हे पूर्वोक्त लेखांच्या पुढील कालनिर्देशाच्या पद्धतीवरून दिसून येईल– 'मालवानां गणस्थित्या', 'मालवगणस्थितिवशात्', 'श्रीमालवगणाम्नाते' हे उल्लेख पाहा. सुमारे साठ वर्षांपूर्वी डॉ. रामकृष्णपंत भांडारकरांच्या सन्मानार्थ प्रकाशिलेल्या गौरवग्रंथांत देवदत्तपंतांनी विक्रम संवतावर लेख लिहिला होता. त्यात त्यांनी 'मालवगण' याचा अर्थ 'मालव नामक वंश किंवा टोळी' असा केला होता; पण नंतर 'गण' म्हणजे 'गणना' हा प्रा. शेंबवणेकरांनी सुचविलेला अर्थ त्यांना जास्त पसंत पडला म्हणून त्यांनी त्या अर्थाचा पुरस्कार प्रस्तुत ग्रंथात केला आहे. 'मालवानां गणस्थित्या', 'मालवगणस्थितिवशात्' या शब्दसमुच्चयांचा अर्थ 'मालवांच्या गणनापद्धतीस अनुसरून' असा ते करतात; पण मालवांची गणनापद्धती निराळी कशी होती ते सांगत नाहीत.[१] शिवाय हा अर्थ 'श्रीमालवगणाम्नाते' या विशेषणास लागू पडत नाही. तेव्हा 'गण' याचा अर्थ दुसरा एखादा असला पाहिजे.

प्राचीन काळी भारतात अनेक गणराज्ये किंवा प्रजासत्ताक (republic) पद्धतीची राज्ये अस्तित्वात होती. मालव, क्षुद्रक, यौधेय, आर्जुनायन इत्यादी अनेक गणराज्यांचा उल्लेख कोरीव लेखांत, प्राचीन संस्कृत ग्रंथांत, अलेक्झांडराबरोबर आलेल्या ग्रीक लेखकांच्या वृत्तांतात येतो. त्यांपैकी मालव हे आयुधजीवि संघाचे (लढवय्ये लोकांच्या गणाचे) लोक होते. त्यांचा उल्लेख 'पातंजल महाभाष्या'त आणि पाणिनीच्या 'अष्टाध्यायी' वरील 'काशिका' टीकेत आला आहे. ग्रीक लेखकांनी त्यांना Malloi असे म्हटले आहे. ते आरंभी पंजाबात रावी आणि चिनाब यांच्या संगमाजवळच्या प्रदेशात राहत असत. अलेक्झांडर पंजाबातून स्वदेशी परत जाताना त्यांनी त्यास जोराचा प्रतिकार केला होता. पुढे ग्रीक, शक, पह्लव, कुषाण वगैरेंची पंजाबवर आक्रमणे होऊ लागली तेव्हा स्वातंत्र्यप्रेमी लढवय्ये दक्षिणेस सरकत राजस्थानातील जयपूर संस्थानात काही काळ स्थायिक झाले. त्यांची तत्कालीन राजधानी मालवनगर (राजस्थानच्या जयपूर जिल्ह्यातील नगर किंवा कर्कोटनगर) ही होती. सातवाहनकाळी हे मालव राजस्थानच्या आग्नेय प्रदेशात राहत होते असे नाशिकच्या एका लेण्यातील ऋषभदत्ताच्या लेखावरून समजते. त्यांनी आपल्या शेजारच्या उत्तमभद्र नामक क्षत्रिय गणाच्या लोकांना वेढल्यामुळे ऋषभदत्त त्यांच्या साहाय्यार्थ धावून गेला आणि त्याने त्यांची सुटका केली. पुढे तो अजमेर जवळच्या पुष्करक्षेत्री स्नानास गेला असे पूर्वोक्त लेखात म्हटले आहे.[२] त्यावरून मालव गणाचे लोक राजस्थानच्या पूर्वोक्त प्रदेशात त्याकाळी राहत होते हे स्पष्ट आहे.

या मालव गणाची नाणी राजस्थानात नगर किंवा कर्कोटनगर येथे सापडली आहेत. त्यांपैकी काहींवर 'मालवान जय' किंवा 'मालवगणस्य जय:' असे लेख आहेत. त्यांतील काही ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकाइतकी प्राचीन आहेत. त्यांवरून त्या काळी मालवांनी मोठा संस्मरणीय विजय प्राप्त केला होता असे दिसते. मालवांचा स्वतःचा संवत् होता. त्याचा आरंभ ख्रिस्तपूर्व ५८ मध्ये होत होता. तो संवत् त्यांनी एका संस्मरणीय विजयानंतर चालू केला असावा. भारतातील प्राचीन कालनिर्देशपद्धती तत्कालीन राजाच्या राज्यारंभापासून वर्षे उल्लेखून करण्याची होती. म्हणून मालवांचा हा संवत् पहिला भारतीय संवत् होय. पुढे आभीर, गुप्त, गंग, हर्ष इत्यादी अनेक संवत् भारतात प्रचलित झाले. मालवांचा हा संवत् प्रथम त्यांच्या प्रदेशात चालू झाला आणि नंतर इतरत्र पसरला हे पुढे दाखविले आहे.

काही विद्वान हा संवत् शक सम्राट व्होनोनेस याने सुरू केला आणि तोच पुढे मालवांनी उचलला असे म्हणतात. पण ते असंभवनीय आहे. मालवांसारखे स्वतंत्र वृत्तीचे लोक दुसऱ्याचा संवत् स्वीकारतील आणि त्याला आपले नाव देतील हे संभवनीय नाही. त्यांनी स्वातंत्र्यप्रेमामुळे आपला पंजाबातील

१. वास्तविक ती पद्धती शक संवताच्या पद्धतीप्रमाणे चैत्रादि चान्द्र मास, पक्ष व तिथि उल्लेखून करण्याची होती. ती भिन्न नव्हती.

२. मिराशी, सातवाहन आणि पश्चिमी क्षत्रप यांचा इतिहास आणि कोरीव लेख, पृ. [५४]–[५५].

सुपीक प्रदेश सोडून राजस्थानात वसती केली. पुढेही त्यांनी दुसऱ्याचे स्वामित्व पतकरले नाही. त्यांच्या वंशाचे औलिकर राजे यांनीही ही स्वतंत्रवृत्ती दीर्घकाल जोपासली होती. उदाहरणार्थ, औलिकर यशोधर्मन् आपल्या स्तंभलेखात 'सर्व पृथ्वी पादाक्रांत करणाऱ्या गुप्त राजांनी माझा प्रदेश कधीही जिंकला नव्हता' असे सार्थ अभिमानाने सांगतो[३] त्यावरूनही हे स्पष्ट होईल.

तेव्हा हा संवत् मालवांनीच प्रचलित केला होता यात संशय नाही. त्याला त्यांनी 'कृत' असे नाव दिले होते. या नावाची उपपत्ती अनेकांनी अनेक प्रकारे लावली आहे. भांडारकरांनी या 'कृत' नावाच्या दोन उपपत्त्या सुचविल्या आहेत. पहिली उपपत्ती ही, की त्या संवताच्या आरंभकाळी भारतात कृतयुग सुरू झाले असे मानले जात होते.[४] म्हणून त्या संवताला हे नाव पडले. कृत संवताचा आरंभ ख्रिस्तपूर्व ५८ या वर्षी होतो. काही पुराणांत म्हटले आहे, की त्याकाळी कलियुगाचा अंत होऊन कृतयुग सुरू झाले होते. 'महाभारता'च्या वनपर्वात वर्णिले आहे, की 'कलियुगात शूद्र धर्मप्रवचन करतील आणि ब्राह्मण त्याचे श्रवण करतील', पृथ्वी एडूकांनी (बौद्ध स्तूपांनी) व्यापिली जाईल, आणि म्लेच्छ तिच्यावर आक्रमण करतील. पण पुढे कृतयुगाचा आरंभ होईल. विष्णुयशा नामक ब्राह्मण कल्किरूपाने अवतीर्ण होईल तेव्हा कृतयुग पुनः सुरू होईल'. हे वर्णन शुंगवंशसंस्थापक ब्राह्मण पुष्यमित्राच्या कालाला लागू पडते. त्याचा काल ख्रिस्तपूर्व ८० असा धरण्यात येतो खरा,[५] पण अयोध्या येथे सापडलेल्या धनदेवाच्या शिलालेखावरून[६] तो ख्रिस्तपूर्व ५८ असणे जास्त संभवनीय आहे. त्या लेखात धनदेवाला सेनापति पुष्यमित्राचा सहावा वंशज असे म्हटले आहे. त्या लेखाच्या अक्षरवटिकेवरून तो ख्रिस्तोत्तर पहिल्या शतकातील असावा असे अनेक विद्वानांनी म्हटले आहे. त्याचा काल ख्रिस्तोत्तर ७५ असा मानल्यास आणि प्रत्येक पिढी २५ वर्षांची धरल्यास सेनापति पुष्यमित्राचा काल (ख्रिस्तोत्तर ७५ उणे १५० =) ख्रिस्तपूर्व ७५ असा येईल. त्याने दोन अश्वमेध केले होते असे धनदेवाच्या लेखात म्हटले आहे. त्यांपैकी पहिला अश्वमेध त्याने सत्ता बळकावल्यावर ख्रिस्तपूर्व ७५ मध्ये आणि दुसरा अश्वमेध कालान्तराने ख्रिस्तपूर्व ५८ मध्ये केला असावा. त्याकाळी कृतयुगाचा आरंभ झाला होता. म्हणून 'कृत संवत्' म्हणजे पुष्यमित्राने सुरुवात केलेल्या कृतयुगाच्या आरंभी सुरू झालेला संवत्, असे मानले पाहिजे.

भांडारकरांच्या वरील उपपत्तीत अनेक विवाद्य स्थळे आहेत. अयोध्येच्या पूर्वोक्त लेखाचा काल अक्षरवटिकेवरून ठरविला आहे. पण असे काल सर्वस्वी विश्वासार्ह मानले जात नाहीत. दुसरी गोष्ट ही, की पुष्यमित्राचा काल ख्रिस्तपूर्व १८७ ते १५१ असा धरण्यात येतो.[७] तो या उपपत्तीच्या विरुद्ध जाईल. शिवाय इतिहासातील पिढी सुमारे १८ वर्षांची धरली जाते. ती २५ वर्षांची धरून केलेले अनुमान बरोबर असणे शक्य नाही. तेव्हा 'कृत संवता'च्या या उपपत्तीत काही 'राम' नाही. भांडारकरांनाही ही उपपत्ती नंतर संभवनीय वाटत नव्हती म्हणून त्यांनी दुसरी उपपत्ती सुचविली आहे.

या दुसऱ्या उपपत्तीत 'कृत संवत्' म्हणजे 'केलेला', 'ज्योतिष्यांनी कालगणनेकरिता उपयुक्त म्हणून कल्पिलेला' संवत् असे भांडारकरांनी म्हटले आहे. ज्योतिष्यांचा हा संवत् पुढे माळव्यातील लोकांनी स्वीकारला म्हणून त्याच्या वर्षांचा उल्लेख करताना 'मालवानां गणस्थित्या', 'मालवगणस्थितिवशात्' अशी शब्दयोजना केली आहे. ही दुसरी उपपत्ती भांडारकरांनी आपल्या गुप्त ग्रंथात पुरस्कारिली आहे.

---

३. मिराशी, संशोधनमुक्तावलि, सर १०, पृ. ६६–६७.

४. कॉ. इ. इं, खंड ३ (द्वितीयावृत्ति), पृ. १९७ इ.

५. हा काल पुराणांत निर्दिष्ट केलेल्या राजांच्या कारकीर्दीच्या वर्षांची गणना करून ठरविला आहे. तो सर्वस्वी विश्वासार्ह नाही. पुराणांत त्यांचे अनेक पाठ आहेत.

६. एपिग्रॉफिया इंडिका (ए. इं.), खंड २०, पृ. ५७ इ.

७. हिस्टरी अँड कल्चर ऑफ दि इंडियन पीपल, खंड २, पृ. ९७.

पण ही उपपत्ती स्वीकारता येत नाही. कारण हा संवत् प्रथम माळव्यात सुरू झाला नव्हता. त्याचे आरंभीचे लेख माळव्याच्या बरेच उत्तरेस, राजस्थानाच्या कोटा संस्थानातील बडवा, जयपूर संस्थानातील बर्नाला वगैरे ठिकाणी मिळाले आहेत. त्या काळी माळव्यात क्षत्रपांचा अंमल असल्यामुळे शक संवत् चालू होता.[८] शिवाय सामान्यत: असे दिसते, की कोणत्याही संवताचा उद्गम व प्रसार राज्यारंभ आणि राज्यप्रसार यांमुळे होत असतो; प्रजाजनांनी तो स्वीकारिला म्हणून नव्हे. तेव्हा हा कृतसंवत् माळव्यात सुरू झाला असणे शक्य नाही.

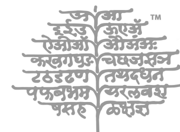
तर मग हा 'कृत' संवत् कोणी सुरू केला ह्या प्रश्नाचे उत्तर मागे दिलेल्या नरवर्म्याच्या मन्दसोर लेखातील 'श्रीमालवगणाम्नाने प्रशस्ते कृतसंज्ञिते' या कालनिर्देशात सापडेल. त्यात कृत संवताला 'मालवगणाने आम्नात केलेला म्हणजे परंपरेने चालू ठेवलेला' असे म्हटले आहे. या उल्लेखात 'गण' शब्द भांडारकर समजतात त्याप्रमाणे, 'गणना' या अर्थी योजिला नसून प्रजासत्ताक राज्य किंवा टोळी या अर्थी घातला आहे. मागे सांगितल्याप्रमाणे हे मालव गणाचे लोक आरंभी पंजाबात रावी आणि चिनाब यांच्या संगमाजवळील प्रदेशात राहत होते. कालान्तराने ग्रीक, शक, कुषाण इत्यादिकांच्या पंजाबावर स्वाऱ्या होऊ लागल्यावर ते दक्षिणेस राजस्थानाच्या पूर्वभागात– पूर्वीच्या कोटा, जयपूर, उदयपूर इत्यादी संस्थानांच्या प्रदेशात– पसरले. समुद्रगुप्ताच्या काळी ते याच प्रदेशात होते. तेथून त्यांनी माळव्याच्या उत्तर भागात केव्हा आक्रमण केले ते त्यांच्या कोरीव लेखांवरून ठरविता येते. त्यांच्या लेखांवरून उत्तर माळव्यातील त्यांची वंशावळ जयवर्मन–सिंहवर्मन–नरवर्मन अशी माहीत होते. जयवर्मन व सिंहवर्मन यांचे कोरीव लेख अद्यापि सापडले नाहीत, पण नरवर्मन निदान कृत संवत् ४६१ (ख्रिस्तोत्तर ४०४) पासून कृत संवत् ४७४ (ख्रिस्तोत्तर ४१७) पर्यंत राज्य करीत होता हे स्पष्ट आहे. त्याचा आजा जयवर्मन सुमारे ख्रिस्तोत्तर ३७५ ते ३९० या कालात झाला असावा. त्याने उत्तर माळव्यावर प्रथम आक्रमण केले असावे. त्याने आपली राजधानी दशपुर (सध्याचे मन्दसोर) येथे केली. गुप्त नृपति द्वितीय चन्द्रगुप्ताने याच कालात दक्षिण माळवा जिंकून उज्जयिनी येथे आपली दुसरी राजधानी केलेली दिसते. ही आक्रमणे एकाच कालखंडात झाल्यामुळे तीं गुप्त व औलिकर यांनी संगनमताने करून माळवा व काठेवाड येथील क्षत्रपांचा उच्छेद केला असे दिसते. त्यांचे प्रदेश एकमेकांना लागून असताही त्यांच्यात वितुष्ट नव्हते. नंतर गुप्तांचे साम्राज्य उत्तर भारताच्या विस्तृत भागावर पसरले आणि त्या सर्व प्रदेशात त्यांचा गुप्त संवत् प्रचलित झाला. पण औलिकरांची राजधानी दशपुर ही उज्जयिनीच्या उत्तरेस ७५ मैलांपेक्षा दूर नसताही त्यांनी औलिकरांना आपले मांडलिक केले नाही. औलिकरांच्या एकाही लेखात तत्कालीन गुप्त राजाचा आपला सम्राट म्हणून निर्देश केलेला आढळत नाही. तसेच त्यांनी केव्हाही गुप्त संवताचा कालनिर्देशार्थ उपयोग केलेला दिसणार नाही. पुढे तर एका लेखात औलिकरवंशी प्रभाकराने गुप्तांच्या शत्रूंचा उच्छेद केल्याचे सूचित केले आहे.[९]

औलिकरांच्या सर्व लेखात कालनिर्देशार्थ कृत संवताचाच उपयोग केला आहे. त्या काळी उत्तर भारताच्या अनेक प्रदेशांत गुप्त संवताचा प्रसार झाला होता. आपला कृत संवत् त्यापासून निराळा आहे हे दाखविण्याकरिता औलिकर राजे आपल्या लेखांत कालोल्लेख करताना मुद्दाम त्यांत निर्देशिलेला संवत् 'मालव गणात परंपरेने चालू असलेला कृत संवत् आहे' असे आवर्जून सांगत असत. त्याकरिता ते 'मालवानां गणस्थित्या', 'मालवगणास्थितिवशात् लिखितेषु', 'श्रीमालवगणाम्नाते कृतसंज्ञिते' असे शब्दप्रयोग आपल्या लेखांत करीत असत.

---

८. शिवाय त्याकाळी माळवा प्रदेशाचे नाव 'आकरावन्ती' असे होते. नंतर काही काळाने मालवांनी तेथे मोठ्या संख्येने वसती केल्यावर ते 'मालव' असे झाले.

९. मंदसोर येथील (मालव) संवत् ५२४ (ख्रिस्तोत्तर ४६७) या वर्षीच्या लेखात औलिकरवंशी प्रभाकराचे वर्णन : गुप्तान्वयारिद्रुमधूमकेतुः' (गुप्तवंशाचे शत्रु हेच वृक्ष त्यांचा अग्नीप्रमाणे संहार करणारा) असे केले आहे. ए. इं., खंड २७, पृ. १४ इ.

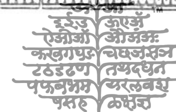




याच कृत संवताचा कालान्तराने उत्तर भारतात प्रसार झाला. गुप्त कालात तो संवत् माळव्याच्या उत्तर भागात प्रचलित होता हे आपण पाहिले. पुढे औलिकरवंशी यशोधर्मनाने सुमारे ख्रिस्तोत्तर ५३० मध्ये मिहिरकुल याचा सपशेल पराभव करून आपली सत्ता भारतात दूरवर पसरवली तेव्हा कृत संवताचा प्रसार उत्तर प्रदेशात झालेला दिसतो. यशोधर्मन्च्या पूर्वोक्त विजयानंतर २५ वर्षांनी मौखरि नृपति ईशानवर्मन्च्या हराहा शिलालेखात त्याच्या ६११ (ई. स. ५५४) या वर्षाचा उल्लेख आहे. त्यात आणि त्यानंतरच्या लेखांत त्याचे 'कृत' हे नाव आणि मालव गणाचा उल्लेख मात्र येत नाही. पुढे या संवताला 'मालवेशांचा संवत्' असे नाव मिळाले. कालान्तराने त्याचा संबंध माळव्याचा विख्यात गुप्त राजा द्वितीय चन्द्रगुप्त याच्याशी जोडण्यात आला. त्या राजाने 'विक्रमादित्य' ही पदवी धारण केली होती. म्हणून ख्रिस्तपूर्व ५८ यावर्षी सुरू झालेला हा संवत् त्या काली राज्य करणाऱ्या विक्रमादित्याने स्थापिला अशी समजूत रूढ झाली. पण गुप्तकाळापूर्वी विक्रमादित्य नावाचा राजा होऊन गेला या मताला काडीचाही आधार नाही. चंद्रगुप्ताच्या अंगचे सर्व गुण– त्याची विद्वत्ता, शौर्य, विद्वानांना उदार आश्रय, प्रजावत्सलता इत्यादी– त्या तथाकथित मालवाधिपति संवत्संस्थापक विक्रमादित्याला चिकटविण्यात आले आणि तो ख्रिस्तपूर्व ५८ या वर्षी सुरू होणाऱ्या संवताचा संस्थापक होता हे मत सर्वत्र पसरले.

विक्रमसंवताची ही कुलकथा डॉ. रामकृष्णपंत भांडारकरांनी प्रथम प्रतिपादिली होती. आता सर्वमान्य झाली आहे. तिच्याविषयी वाद नाही.

कृत संवताच्या उत्पत्तीविषयी भांडारकरांच्या दोन्ही उपपत्त्या– (१) तो संवत् कृत युगाच्या आरंभी पुष्यमित्र शुंगाने सुरू केला होता आणि (२) तो ज्योतिष्यांनी मालव प्रदेशात आपल्या गणनेकरिता उपयुक्त म्हणून कल्पिला आणि नंतर तेथील लोकांनी स्वीकारला या– परीक्षणात टिकत नाहीत हे पूर्वोक्त विवेचनावरून दिसून येईल. तो संवत् मालवगणाच्या लोकांनी राजस्थानात असताना शत्रूवर मिळविलेल्या विजयाच्या संस्मरणार्थ सुरू केला होता म्हणून त्याला 'कृत' ('नवीन सुरू केलेला', 'परंपरेने प्राप्त झालेला नव्हे असा'.) हे नाव प्राप्त झाले. त्याचे आरंभीचे लेख राजस्थानच्या पूर्व भागात मिळाले आहेत. पुढे त्याचा प्रसार प्रथम आकरावन्ती (हल्लीचा माळवा) या प्रदेशात आणि नंतर उत्तर भारताच्या इतर भागांत झाला आणि त्याच्याशी विक्रमादित्याचे नाव जोडले गेले हे पूर्वोक्त विवेचनावरून स्पष्ट होईल.





अनुक्रमणिका

शिक्षण आणि सामाजिक बदल : संकल्पनात्मक चौकट

अ. रा. कामत

या लेखात शिक्षण आणि सामाजिक बदल तसेच समाजपरिवर्तन यांमधील संबंध कोणत्या स्वरूपाचे असतात याविषयी काही सामान्य संकल्पनात्मक मांडणी केली आहे. त्या विवेचनाला भारतीय संदर्भाची जोड दिली आहे.

१

गेल्या काही शतकांत शिक्षणाचे सामाजिक स्वरूप पार बदलून गेले. एकूण सामाजिक व्यवहारांपैकी शिक्षण हा एक महत्त्वाचा, व्यापक आणि संघटित स्वरूपाचा व्यवहार बनला. हे होऊ लागल्यापासून समाजशास्त्रज्ञांनी वरील प्रश्नात लक्ष घातले आहे. साहजिकच शिक्षण आणि सामाजिक बदल यांच्या परस्पर संबंधाविषयी भिन्न भिन्न मते दिसून येतात. उदाहरणार्थ, याविषयी एक विचार असा, की शिक्षण म्हणजे समाजातील सत्ताधारी वर्गाने आपल्याला अभिप्रेत असलेली विचारप्रणाली सामान्य जनतेने स्वीकारावी यासाठी घडविलेला राज्यसत्तेच्या यंत्रणेचाच एक खास विभाग असतो. दुसऱ्या काही विचारवंतांनी असे म्हटले आहे, की शिक्षित वर्ग, विशेषतः त्यामधील वरिष्ठ विभाग, हा सत्ताधारी वर्गाच्या हपीसर वर्गासारखा असतो. त्याचे काम मुख्यत्वेकरून राजकीय शासनाचे म्हणजेच सत्ताधारी वर्गाचे सामाजिक प्रभुत्व अबाधितपणे गाजविण्याचे असते. अशा विचारवंतांच्या मते शिक्षण हे सत्ताधारी वर्गाने स्वतःचे हितसंबंध जोपासण्यासाठी घडविलेले वैचारिक साधन असते. त्यामागील मुख्य हेतू प्रचलित आर्थिक आणि राजकीय सत्तासंरचना आहे तशीच कायम ठेवण्याचा असतो.

उलट, असे कित्येक समाजशास्त्रज्ञ, राजकारणी, शिक्षणतज्ज्ञ तसेच शिक्षणसंशोधक आहेत की ज्यांच्या मते शिक्षण हे समाजपरिवर्तनाचे, सामाजिक बदलाचे अती महत्त्वाचे, किंबहुना सर्वांत महत्त्वाचे, साधन आहे. विशेषतः तिसऱ्या जगाच्या संदर्भात हे विधान आग्रहाने केले जाते. उदाहरणार्थ, भारतीय योजना आयोगाच्या तिसऱ्या पंचवार्षिक योजनेच्या मसुद्यात (१९६१-६२) शिक्षणाचे वर्णन "जलद गतीने आर्थिक विकास आणि तांत्रिक प्रगती साधण्यासाठी तसेच स्वातंत्र्य, सामाजिक न्याय आणि समान संधी यांवर आधारलेली नवी समाजघडी निर्माण करण्यासाठी सर्वांत महत्त्वाचा घटक" या शब्दांत केल्याचे आढळते. शिक्षण आयोगाने (१९६४-६६) आपल्या अहवालाचे नावच मुळी **शिक्षण आणि राष्ट्रीय विकास** अशा अन्वर्थक शब्दांत दिलेले आहे. त्यात याविषयी केलेली विधाने वरील विधानापेक्षा अधिक ठामपणे केलेली आहेत. उदाहरणार्थ, "सामाजिक बदल फार मोठ्या प्रमाणावर घडवून आणावयाचा असेल तर... त्याला एक आणि एकमेव साधन आहे; ते म्हणजे शिक्षण." शिक्षण आयोगाचा असा विश्वास होता, की "आज खरोखर कशाची गरज असेल तर ती शिक्षणात क्रांती घडवून आणण्याची, की ज्यामुळे क्रमप्राप्तपणे सर्वांना अभिप्रेत असलेल्या सामाजिक, आर्थिक व सांस्कृतिक क्रांतीला चालना मिळेल." शिक्षण आणि समाजपरिवर्तन यांचा त्यांच्या मते क्रम कोणता हे यावरून स्वच्छपणे दिसून येते.

या विचारात शिक्षणाला आर्थिक विकास आणि सामाजिक परिवर्तन यांच्यामागील प्रमुख प्रेरणा किंवा चालक शक्ती मानली आहे हे उघड आहे. दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या काळात युनेस्कोने (शिक्षण विषयक आंतरराष्ट्रीय संस्थेने) आपल्या प्रकाशनातून शिक्षणालाच अग्रक्रम दिला हे प्रसिद्धच आहे. अविकसित देशांतील विद्यावंत, राजकीय नेतृत्व आणि शिक्षणनियोजक यांनीच नव्हे, तर पाश्चात्त्य विकसित देशांतील बहुसंख्य समाजवेत्त्यांनीही शिक्षणविषयीच्या या प्रतिपादनाला खंबीर पाठिंबा दिलेला आहे. किंबहुना इतर अनेक गोष्टींप्रमाणे या बाबतीतही अविकसित देशांतील विचारवंत पाश्चात्त्य विचारवंतांच्या पावलांवर पावले टाकतात असे म्हणता यावे.

अनुक्रमणिका





भारतासारख्या देशात शिक्षणविषयक संकल्पनेवर गतकालीन सरंजामदारी धर्माधिष्ठित कल्पनांचीही छाया पडते. इथे इतर अनेक ऐहिक व्यवहारांना शुद्ध वा मलिन मानण्यात येत असे. उलट, शिक्षणाला म्हणजेच विद्येला, विद्यादानाला पवित्र मानण्यात येत असे. आपल्याकडे अद्यापही विद्या ही देवतेसमान समजली जाते. (मात्र प्रत्यक्ष विद्याविषयक व्यवहारात अनेक संस्थांतून पावित्र्य राहोच, पण साधा प्रामाणिकपणा व सभ्यता देखील आढळत नाहीत!) एवढे खरे, की 'विद्यादेवी', 'विद्यामंदिरे' या शब्दसमूहांच्या वापरामुळे कधीच अस्तित्वात नसलेल्या वैभवशाली भूतकाळाचा बडिवार माजवून सद्य:कालासंबंधीचा दुटप्पीपणा झाकण्याचा प्रयत्न करता येतो. यामुळे शिक्षणाच्या वास्तविक भूमिकेसंबंधी तसेच त्याच्या सामाजिक बदलाशी असलेल्या संबंधाविषयी भरपूर घोळ आणि गोंधळ माजतो, माजविता येतो.

प्रत्यक्षात वेगवेगळ्या व्यक्तींची या संदर्भातील शिक्षणविषयक मते वरील वेगवेगळ्या दृष्टिकोणांचे मिश्रणवजा असतात, शिवाय त्याला स्वतःच्या खास आवडत्या सिद्धांताचा लेप चढविलेला असतो. या भिन्न भिन्न भूमिकांमध्ये समन्वय साधणे शक्य आहे किंवा कसे या गोष्टी तूर्त बाजूस ठेवल्या, तरी शिक्षणव्यवस्थेचा सामाजिक संदर्भात विचार करणे अति आवश्यक आहे एवढे जरूर म्हणता येईल.

२

माणूस हा त्याच्या दोन विशेषांमुळे इतर प्राणिजातींहून वेगळा आहे. एक म्हणजे त्याचे इतर माणसांसह सामाजिक जीवन असते, तसेच त्या सर्वांची एक सामाजिक संस्कृती असते. वोर्स्लेने म्हटल्याप्रमाणे "माणसाचे माणूसपण यात आहे, की तो इतरांशी समान संस्कृतीने बांधलेला असतो. ... आणि हा अनुबंध केवळ आज हयात असलेल्या पिढीशीच नव्हे तर गतकालीन पिढ्यांशी आणि भविष्यकालीन पिढ्यांशीही असतो." दुसरा एक फरक असा, की त्याच्या वागणुकीतील बराचसा भाग उपजत बुद्धीवर अवलंबून नसून तो शिकून मिळविलेला असतो. माणूस ज्यायोगे समाजातील समूहात राहण्याची, त्यांच्या उत्पादनक्रियेत तसेच सांस्कृतिक विश्वात भाग घेण्याची रीत शिकतो तिला सामाजिकरणप्रक्रिया असे नाव आहे. या सामाजीकरणातून माणसाची संस्कृती एका पिढीतून पुढील पिढीकडे संक्रमित होत असते. शिक्षणव्यवस्था, म्हणजे संघटित रीत्या शिकणे–शिकविणे, हा या सामाजीकरणाचाच एक भाग आहे. मात्र शिक्षण हा सामाजीकरणाचा महत्त्वाचा भाग आहे हे खरे असले, तरी एकूण सामाजीकरणप्रक्रिया शिक्षणाहून खूपच व्यापक असते.

अनेक जनविभागांसाठी मुद्दाम संघटित केलेली शिक्षणव्यवस्था ही अलीकडील कांही शतकांत रूढ झाली आहे. त्यापूर्वीचे शिक्षण समाजातील विशिष्ट वरच्या वर्गांपुरतेच, उदाहरणार्थ पुरोहित, व्यापार-उदीमी आणि योद्धे या वर्गांपुरते मर्यादित होते. भांडवलदारी आणि औद्योगीकरण सुरू झाल्यावर, म्हणजे आजच्या राष्ट्र–राज्यांच्या युगात, शिक्षण अधिकाधिक व्यापक समाजविभागांपर्यंत पसरू लागले. सांप्रत काळातील बहुतेक सर्व समाजांत शिक्षण हे सामाजीकरणाच्या इतर प्रक्रियांपासून वेगळे होत गेले आहे, ती व्यवस्था खूपच गुंतागुंतीची झाली आहे, तिचे अनेक प्रकारे विभाजनही झाले आहे. आधुनिक समाजातील शिक्षणव्यवस्था समाजातील बहुतेक सर्व व्यक्तींना त्यांच्या बालपणात आपल्या कवेत घेण्याचा प्रयत्न करते, त्यांना निदान साक्षरता आणि सामान्य अंकज्ञान असावे एवढे तरी करण्याचा तिचा उद्देश असतो.

आधुनिक अर्थव्यवस्थेचा व्याप वाढला, सामाजिक–आर्थिक संरचना अधिकाधिक व्यामिश्र झाली; यामुळे शिक्षणव्यवस्थेचा व्यापही वाढला आणि तिचे विशेषीकरण झाले. आता शिक्षणव्यवस्था वेगवेगळ्या भूमिका पार पाडण्यासाठी आणि निरनिराळ्या स्तरांवरील वेगवेगळी कामे सांभाळण्यासाठी आवश्यक असलेली माहिती, कौशल्ये आणि मूल्ये आत्मसात केलेली माणसे शिकवून तयार करते. या परस्पर संबंधामुळे समाजाच्या अर्थव्यवस्थेचा शिक्षणातील वेगवेगळ्या पातळ्या, विशिष्ट शाखा आणि आशय यांवर बराच प्रभाव असणे ओघानेच येते. हा प्रभाव राजकीय आणि शासकीय यंत्रणा यांच्या द्वारा पडतो. शिक्षणाने दिलेली माहिती, कौशल्ये आणि मूल्ये यांमुळे समाजाच्या अर्थव्यवस्थेच्या

गरजा भागतात. एवढेच नव्हे, तर या सर्वांतील सामाजिक आशयही चालू सामाजिक-आर्थिक व राजकीय संरचना आणि त्यामुळे झालेले सामाजिक स्तरीकरण आणि सत्तेचे विभाजन या सर्वांशी सुसंगत असतो.

आजच्या युगातील शिक्षणाचा आणखी एक विशेष म्हणजे त्यामुळे शिक्षितांचे वेगवेगळ्या कामधंद्यांत वाटणी करण्याचे कार्य. वेगवेगळ्या ज्ञानशाखा, शैक्षणिक पातळ्या आणि त्यांतून अनिवार्यपणे मिळणारी प्रशस्तिपत्रके यांनुसार नव्या शिक्षितांचे समाजातील वेगवेगळ्या भूमिका आणि कामधंदे यांमध्ये वाटप होते. हे विभाजन विशिष्ट कौशल्ये, पात्रता आणि मूल्ये या प्रशस्तिपत्रकांत किंवा पदव्या-पदविकांत नमूद केलेल्या गुणावगुणानुसार होते. अशा प्रकारे शिक्षणव्यवस्था सामाजिक व आर्थिक लाभ आणि सत्तास्थाने यांच्या आजच्या विभाजनावर मंजुरीचा शिक्कामोर्तब करते. म्हणजे असे, की ज्यांना ही लाभस्थाने मिळत नाहीत किंवा कमी प्रतीची मिळतात, त्यांची शिक्षणव्यवस्थेमुळे अशी खात्री करून दिली जाते, की त्यांच्या जीवनातील अपयशाचे कारण त्यांचे शिक्षणातील अपयश हे आहे. आणि शिक्षणातील अपयशाचे कारण त्यांची एकूण बुद्धिमत्ताच कमी प्रतीची आहे, इत्यादी. शिवाय या विभाजनकार्याचा एक परिणाम असा होतो, की अधिकाधिक शिक्षण मिळविण्यासाठी अहमहमिका सुरू होते, शिक्षणासाठी अधिकाधिक वैयक्तिक व सामाजिक मागणी निर्माण होते. यामुळे शिक्षणव्यवस्थेचा विस्तार वाढतो, जनसामान्यांना अधिकाधिक प्रमाणात शिक्षणावर अवलंबून राहावे लागते आणि त्यांची शिक्षणाशी अधिकाधिक जखडणूक होते.

शिक्षणाची ध्येये, उद्दिष्टे, संरचना यांविषयी आपल्याला काय दिसते ? हे खरे, की शिक्षणाची काही ध्येय-उद्दिष्टे तुलनेने सार्वकालिक स्वरूपाची तसेच समाजाभिमुख असतात आणि ती समकालीन शिक्षणवेत्ते आणि समाजसुधारक यांच्या मानवतावादी विचारसरणीला अनुसरून असतात. काही तर नव्या समाजरचनेची स्वप्ने उभविणारीही असतात. या बाबतीत अनेक पाश्चिमात्य आणि पौर्वात्य शिक्षणवेत्ते आणि तत्त्वज्ञ यांची उदाहरणे देता येतील. उदाहरणार्थ, आपल्या देशात स्वातंत्र्यपूर्व काळात तसेच स्वातंत्र्योत्तर काळातही गांधीजींच्या विचारांचा आपल्या शिक्षणविषयक विचार व व्यवहारांवर बराच प्रभाव होता. तसेच राष्ट्रवादी आंदोलनाच्या प्रारंभीच्या काळात राष्ट्रीय शिक्षणाच्या संकल्पनेला विशेष महत्त्व आले होते. पण प्रत्यक्षात शिक्षणातील ध्येय-उद्दिष्टांवर आणि संरचनेवर प्रचलित समाजव्यवस्थेतील मोक्याचे आर्थिक-राजकीय वर्ग आणि सत्ताधारी वर्ग यांचाच मुख्यत: प्रभाव पडलेला असतो. उदाहरणार्थ, भारतीय शिक्षणव्यवस्थेवर भारतातील वरिष्ठ नोकरशाहीचा निःसंशय मोठा प्रभाव आहे. प्रारंभीच्या काळात ही प्रभावी नोकरशाही केवळ इंग्रज होती. त्यानंतर इंग्रज आणि इंग्रजीशिक्षित भारतीय होती, आणि आता त्यावर इंग्रजीशिक्षित, आंग्लानुकरणी नोकरशहा पदारूढ आहेत. अशा या नोकरशाहीचा आपल्या शिक्षणव्यवस्थेवर अव्याहत प्रभाव चालत आला आहे.

शिक्षणव्यवस्थेचा प्रत्यक्ष व्यवहार पाहू गेले म्हणजे असे दिसते, की सामान्यपणे सर्व देशांतील शिक्षणव्यवस्थेचे रूप आणि आशय ही दोन्ही समाजातील उच्च म्हणजेच प्रभावी स्तरांच्या बाजूला झुकलेली असतात. आता हे खरे, की याबरोबर खालच्या स्तरांवरील काही थोड्यांना शिक्षणामुळे व्यावसायिक आणि सामाजिक बाबतीत उच्चस्थानी जाता येते. आणि बहुजनातील जी थोडी मंडळी आपल्या परिस्थितिप्राप्त अडचणीवर स्वकष्टाने मात करून वरचे स्थान मिळवितात त्यांना वरिष्ठ वर्ग आपल्यात सामावूनही घेतात. असे असले, तरी हे किरकोळ बदल आणि तडजोडी सोडल्यास एकूण सामाजिक-आर्थिक संरचना बहुतांशी जुन्याच वळणाची राहते. शिक्षणामुळे तिच्यात फारसा मोठा बदल होत नाही.

सारांश, शिक्षणव्यवस्थेची घडण प्रचलित सामाजिक-आर्थिक व राजकीय सत्तासंरचनेनेच बहुतांशी घडलेली असते. तिचा विस्तार, वाढ आणि विकास ही या सत्तासंरचनेच्या गरजांशी संवादीपणे होत असतात. तसेच तिच्यात होणारे बदलही या सत्तासंरचनेतील, आर्थिक, सामाजिक व राजकीय सत्तेच्या विभाजनातील, बदलानुरूप होत असतात. थोडक्यात म्हणायचे तर शिक्षणव्यवस्था ही समाजाचीच

निर्मिती असते, एकूण समाजव्यवस्थेचाच एक भाग असते, त्यामुळे त्यांचा परस्परसंबंध बहुधा एकमेकांना अनुरूप असाच असतो.

आतापर्यंत आपण शिक्षणाचे आणि शिक्षणव्यवस्थेचे सर्वसाधारण स्वरूप आणि त्यांचा समाज वा समाजव्यवस्था यांच्याशी असलेला संबंध पाहिला. तसेच शिक्षणव्यवस्था समाजव्यवस्थेला कशी पूरक असते, आणि समाजव्यवस्थेने तिला कशी उचलून धरलेली असते, याचा स्थूल विचार केला. पण हा संबंध 'एकास एक' अशा एकसंगतीचा कधीच नसतो हेही ध्यानात ठेवले पाहिजे. या दोन्हींत कधीकधी असमतोल आणि विसंगती जरूर निर्माण होऊ शकतात, आणि त्यांचे पर्यवसान कधीकधी असंतोष, विरोध, विसंवाद, तीव्र उद्रेक आणि उठाव यांमध्येही होऊ शकते. म्हणजेच नेहमीची संवादी वृत्ती आणि परस्परानुकूलता याचबरोबर त्या दोघांत अंतर्विरोधही उद्भवू शकतात; नव्हे ते बहुधा निदान सुप्तपणे तरी असतातच.

याचे कारण एक तर सामाजिक परिस्थिती आणि तिला पायाभूत असलेली सामाजिक-आर्थिक संरचना आणि राजकीय सत्तासंरचना ही कधीच स्थिरपद नसतात. त्यांना स्वतःची गतिशीलता असते, आणि ती तदंगभूत अंतर्विरोधांवर अवलंबून असते. हे अंतर्विरोध जितके अधिक बिनमिटविण्याजोगे म्हणजे तीव्र असतील, त्या प्रमाणात समाजातील परस्परविरोधी वर्गांतील आर्थिक-सामाजिक व राजकीय संघर्ष अधिक तीव्र, गंभीर होत जातात. या सर्वांचे शिक्षणव्यवस्थेवर आणि तिच्या अंतर्गतही गंभीर परिणाम होऊ लागतात.

दुसरे असे, की समाजरचनेच्या एकूण चौकटीतील इतर उपांगांप्रमाणे कालक्रमाने शिक्षणव्यवस्थेलाही एक प्रकारची (मर्यादित) स्वायत्तता आणि स्वतःची गतिशीलता प्राप्त होत असते. ही गती अर्थातच तिच्यातील अंगभूत अंतर्विरोधांवर आणि आर्थिक-सामाजिक व्यवस्थेशी निर्माण झालेले अंतर्विरोध आणि संघर्ष यांवर अवलंबून असते. यामुळे कधीकधी शिक्षणव्यवस्थेतील अंगउपांगांमध्ये मूल्यांसंबंधाने गंभीर संघर्ष ठाकू शकतात तसेच शिक्षणव्यवस्थेच्या काही उपविभागांची मूल्ये आणि प्रस्थापिताची मूल्ये आणि कार्यपद्धती यांच्याशीही उभे होतात. आजच्या भारताप्रमाणे जेव्हा विशेषतः समाजसंरचनेतच गंभीर परस्परविरोध असतात, तेव्हा हे दुसऱ्या प्रकारचे झगडे अधिक तीव्र बनतात. या अंतर्गत आणि बाह्य अंतर्विरोधामुळे कधी कधी शिक्षणव्यवस्था (किंवा तिचे उपविभाग) मोठ्या प्रमाणात अकार्यक्षम, निकामी बनतात. आज भारतातील उच्च शिक्षणात हेच मोठ्या प्रमाणावर घडत आहे.

आणखी एक महत्त्वाचे कारण नमूद केले पाहिजे. शिक्षणाचा, किंबहुना सर्व मानवी विचाराचा एक महत्त्वाचा विशेष आहे, ज्याचा मी अद्याप उल्लेख केलेला नाही; पण तो मानवसमाजाच्या विकासाच्या व वाटचालीच्या दृष्टीने मूलभूत महत्त्वाचा आहे. थोडे खोलात जाऊन पाहिले, तर शिक्षणाचे स्वरूप दुहेरी असल्याचे दिसून येते. वर सांगितल्याप्रमाणे सामाजीकरणप्रक्रिया म्हणून शिक्षण हे समाजाच्या वतीने व्यक्तीवर प्रभाव गाजवीत असते, दडपण आणीत असते; कशासाठी तर व्यक्तीने समाजाची म्हणजेच त्याच्या प्रस्थापितांची मूल्ये आणि प्रमाण संकेत मानावेत, पाळावेत यासाठी. पण त्याचबरोबर शिक्षण व्यक्तीच्या अंगी चौकस बुद्धी प्रवृत्त करते, 'सर्वमान्य सत्यांनाही' तपासून पाहण्यास, त्यांना आवाहन देण्यास प्रवृत्त करते. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर गतकालीन आणि वर्तमानकालीन सामाजिक जोखडातून मानवी मनाला मुक्त करण्याची शिक्षणात अंगभूत शक्ती असू शकते. त्यामुळे माणसे समाजातील प्रस्थापित मूल्ये आणि प्रमाण संकेतांना आव्हान देण्यास प्रवृत्त होतात, प्रस्थापित दडपणाविरुद्ध उठाव करून तीव्र झालेल्या अंतर्विरोधांवर प्रस्थापित चौकटीच्या बाहेर, नव्या संभाव्य चौकटीत, उपाय शोधून त्यांचा मुकाबला करण्याचा प्रयत्न करतात. आजच्या शिक्षणव्यवस्थेत जी काही मर्यादित स्वायत्तता, मोकळीक वगैरे आहे त्यांची सुद्धा कधी कधी या तपासाच्या, शोधाच्या प्रक्रियेला मदत होऊ शकते. त्यामुळे आजच्या सामाजिक विचारांवर कित्येक अंशी खोट्या कल्पनांची, जुनाट संकेतांची जी पुटे चढली आहेत त्यांचा भेद करून आपली व इतरांची जाणीवजागृती घडवून आणणे शक्य होते. सारांश, शिक्षणव्यवस्थेचे स्वरूप सामान्यपणे जरी प्रस्थापित

व्यवस्थेचा परिपोष करणारे आणि तिच्याशी मिळे-जुळेपणाचे असले तरी तिच्यात विद्रोहाची विमोचनशील अशी सुप्त शक्तीही वास करीत असते. या तिच्या दुसऱ्या रूपामुळे, सुप्त शक्तीमुळे कधी कधी तिच्या अंतर्गत अशी विशिष्ट केंद्रे निर्माण होऊ शकतात, की जी शिक्षणव्यवस्थेमधून बाहेरील आम समाजात चाललेल्या सामाजिक परिवर्तनाच्या उत्थानाला उत्स्फूर्त करणारी, रुजू घालणारी अथवा पाठिंबा देणाऱ्या शक्ती बनू शकतात.

३

या विवेचनामधून पुन्हा एकदा आपण पूर्वी उपस्थित केलेल्या प्रश्नाकडे, शिक्षण आणि सामाजिक बदल यांच्या सामाजिक संबंधाकडे वळून पाहू; सामाजिक आणि आर्थिक विकासात तसेच सामाजिक आर्थिक परिवर्तनाच्या कामी शिक्षणाचा कसा व कोणता उपयोग होतो याचा विचार करू. या बाबतीत, म्हणजे शिक्षण आणि समाजबदल यांमधील संबंधाविषयी, तीन-चार विचारप्रवाह आहेत. एक : शिक्षण हे केवळ शिक्षणासाठी म्हणजे ज्ञानासाठीच असते, त्याचा समाजबदलाशी काहीही संबंध नाही. दोन : शिक्षण हे समाजव्यवस्थेने घडविलेले असते, म्हणून त्याला त्या व्यवस्थेत कोणताही बदल आणता यावयाचा नाही; खरे तर शिक्षण आपला मार्ग सामाजिक बदलामागूनच क्रमीत असते. तीन : शिक्षण हा स्वायत्त किंवा बहुतांशी स्वायत्त असा प्रांत आहे; तेव्हा शिक्षणामुळे समाजबदल घडविता येतो. शेवटचा : शैक्षणिक बदल आणि सामाजिक बदल हे एकसमयावच्छेदे करून (एकाच वेळी) घडून येत असतात.

भारतात शिक्षणाची जुनी पावित्र्याची कल्पना तसेच एकोणिसाव्या शतकातील विचारांचा थोडाफार प्रभाव असला, तरी वरीलपैकी पहिला मतप्रवाह आता फारसा कोणीच स्वीकारीत नाही. बहुतेक विचारवंत इतर तीन विचारप्रवाह किंवा त्यांचे मिश्रण अंगीकारताना आढळतात. आमच्या मते युनोस्कोसारख्या संघटना आणि भारतीय विचारवंतांतील अनेकजण पूर्वी तिसरा मतप्रवाह मानीत असत, आणि आता ते चौथ्या भूमिकेकडे वळत आहेत, वळले आहेत. इथे एक खुलासा करायला हवा. वरीलपैकी दुसरी भूमिका मार्क्सवादी, म्हणजे द्वंद्वात्मक ऐतिहासिक भौतिकवादी भूमिका आहे असे पुष्कळदा म्हटले जाते (उदा., करुणा अहमद यांनी इकॉनॉमिक अॅण्ड पोलिटिकल वीकली, जानेवारी २७, १९७९ मधील लेखात असे म्हटले आहे.). पण ते खरे नाही. कारण केवळ ‘यांत्रिक’ मार्क्सवादी विचार मांडणाऱ्यांखेरीज इतरजण तशी भूमिका घेतील असे वाटत नाही.

शिक्षण आणि समाज यांमधील परस्परसंबंधाविषयी आम्ही आमची भूमिका वर विशद केली आहे. त्या अनुरोधाने शिक्षण आणि सामाजिक बदल याविषयीचे आमचे म्हणणे आम्ही यापुढील काही परिच्छेदांत स्पष्ट करीत आहोत.

जर सामाजिक बदल या शब्दांनी समाजाच्या पायाभूत संरचनेत मूलभूत बदल, म्हणजेच मूलभूत समाजपरिवर्तन, असे अभिप्रेत असेल तर आमच्या वरील विवेचनावरून हे स्पष्ट आहे, की या बाबतीत मूलभूत महत्त्वाचे घटक सामाजिक-आर्थिक क्षेत्रांत, आणि त्यामधील सत्तेची वाहक असलेली राजकीय सत्ता या क्षेत्रात आहेत यात शंका नाही. शिक्षणाला अशा बदलात प्राथमिक महत्त्व नाही. इतर काही विचारवंतांचे मत यासारखेच आहे. (पाहा : ए. एच्. हॅल्से. टॉर्स्टन हुसेन, **एज्युकेशन ऑन द मुव्ह,** युनेस्को, पॅरिस, १९७५, तसेच भारतात एस्. सी. दुबे, मॅन, सोसायटी अॅण्ड एज्युकेशन, एनसर्ट, नवी दिल्ली, १९७७.)

मात्र अशा परिवर्तनात (शिक्षण हा मूलभूत घटक असला तरी) पूरक असा आवश्यक घटक म्हणून शिक्षणाला महत्त्वाची भूमिका जरूर बजावावी लागेल यात शंका नाही. बदलत्या सामाजिक-आर्थिक व राजकीय संरचनेची प्रक्रिया गतिमान करून तिला फलद्रूप करण्यासाठी नवी सुसंवादी मूल्ये, कौशल्ये, ज्ञान व माहिती रुजवावी लागतील. त्यांचा उदयोन्मुख वर्गात प्रसार करावा लागेल. हे काम अर्थातच शिक्षणाला, नव्या शिक्षणाला करावे लागेल. तसेच क्रांतिकारी कालखंडात जेव्हा मूलभूत संरचनात्मक बदल घडत असतील, तेव्हा कालबाह्य ठरलेल्या जुन्या सांस्कृतिक आणि विचार विश्वाचा इमला नष्ट करून त्याच्या जागी नव्या समाजरचनेला अनुरूप असा नव्या

संस्कृतीचा आणि विचारप्रणालीचा इमला उभारावा लागेल. यासाठी अनुरूप अशी नवी शिक्षणव्यवस्था निर्माण करून तिला या कामी महत्त्वाचा वाटा उचलावा लागेल. उदाहरणार्थ, काही देशांत (ऑक्टोबर क्रांतीनंतरचे सोविएट संघराज्य, आणि अलीकडे चीन, क्यूबा, वियतनाम, इ.) राजकीय आणि आर्थिक-सामाजिक क्षेत्रांत क्रांतिकारक बदल घडून आल्यावर जुनी कुचकामी ठरलेली शिक्षणव्यवस्था बदलून तिच्या जागी नवी अनुरूप शिक्षणव्यवस्था निर्माण झाली, करावी लागली; आणि घडत असलेले आर्थिक–सामाजिक–राजकीय बदल रूढ करण्यास, त्यांचा परिपोष करण्यास, या नव्या शिक्षणव्यवस्थेने महत्त्वाची मदत केली. (हिंदुस्थानात ब्रिटिश साम्राज्यवादी सत्ता स्थापन झाल्यावरही अशा प्रकारचे दूरगामी बदल घडून आले; पण ते खरोखरीचे क्रांतिकारी बदल न होता परकीय दडपणाखाली आणि शोषणाखाली, विचित्र तऱ्हेने आणि विकृत, विपर्यस्त, कुंठित स्वरूपात घडून आले.)

हे झाले क्रांतीनंतरच्या काळातही शिक्षणाचे कार्य. क्रांतिपूर्व काळातही समाजात दूरगामी परिवर्तन घडवून आणण्याचे कामी काही मर्यादित कार्य करू शकते. आम्ही वर शिक्षणाच्या विद्रोही, विमोचनशील सुप्त शक्तीचा उल्लेख केला आहे. तेव्हा क्रांतिपूर्व काळात चालू सामाजिक स्थितीचा तपास घेऊन, विश्लेषण करून, वैचारिक चिरफाड करून तिला आव्हान देणारी नवी विद्रोही विचारप्रणाली रुजविण्याचे कार्य काही मर्यादित प्रमाणात, कदाचित अती मर्यादित प्रमाणात, आजच्या शिक्षणव्यवस्थेच्या जखडबंद चौकटीतही कधीकधी होणे शक्य असते. शैक्षणिक क्षेत्रातील समाजपरिवर्तनाशी बांधिलकी मानणारे शिक्षक-प्राध्यापक प्रचलित शिक्षणव्यवस्थेतही काही विद्रोही केंद्रे निर्माण करू शकतील. तसे झाल्यास ते आगामी क्रांतिकारक समाजपरिवर्तनाचे अग्रदूत ठरतील.

शिक्षण आणि समाजपरिवर्तन यांचा संबंध हा अशा तऱ्हेचा असताना विकसनशील देशांतील राजकारणी पुढारी, इतकेच काय पण शैक्षणिक विचारवंत आणि सामाजिक शास्त्रवेत्तेदेखील शिक्षण हे दूरगामी सामाजिक बदलाचे 'मुख्य साधन' आहे, 'सर्वांत महत्त्वाचे' साधन आहे अशा घोषणा करतात याचा अन्वयार्थ कसा लावायचा ? (भारतातील अनेक समाजशास्त्रज्ञ, आणि शैक्षणिक विचारवंत व नियोजक अद्यापही अशी चिद्वादी भूमिका घेतात हे खरे तर खेदजनक आहे. पाश्चिमात्य वैचारिक जगातही एक महत्त्वाचा विचारप्रवाह, तो अल्पसंख्य असला तरी, अशी भूमिका घेत नाही हे येथे नमूद करावेसे वाटते. भारतीय विचारवंतांच्या या वैचारिक मागासलेपणावर आणि गोंधळावर आम्ही अनेक वर्षे टीका करीत आहो.) आता हे खरे, की यांपैकी अशा वक्तव्यामागील काहींचा उद्देश, विशेषत: राजकारण्यांचा उद्देश, केवळ घोषणाबाजीचा, सामान्य जनतेला झुलविण्याचा असतो. त्यांचा आपल्याला येथे विचार करण्याचे कारण नाही. पण ज्यावेळी इतर सत्प्रवृत्त विचारवंत असे म्हणत राहतात त्यामागे तीन प्रकारची कारणे असू शकतात : (१) शिक्षणाच्या खऱ्या भूमिकेबद्दल चुकीची समजूत; (२) दूरगामी समाजपरिवर्तन आधीच होऊ घातले आहे, निदान तसे ते व्हावे आणि प्रचलित शिक्षणव्यवस्थेने ते घडवून आणण्यासाठी कंबर कसली पाहिजे, अशा प्रकारची प्रत्यक्ष अनुभवावर न टिकणारी भूमिका किंवा त्यापुढील पायरी म्हणजे समाजपरिवर्तन आणि शिक्षणपरिवर्तन एकाच वेळी व्हायला हवे ही सदिच्छापूर्ण भूमिका; (३) दूरगामी समाजपरिवर्तन क्रांतिकारी घटनांतून घडण्याऐवजी कल्याणकारी सामाजिक-आर्थिक सुधारणांमार्फत सावकाश घडून येईल, त्यात शिक्षणाने आजच्या चौकटीतच आर्थिक प्रगती आणि सामाजिक बदल घडविण्याचे कार्य बजावले पाहिजे, अशा तऱ्हेची भूमिका.

यांपैकी पहिली भूमिका घेणारे लोक फारसे नसले, तरी त्यांची श्रद्धा शिक्षण हा अगदी स्वायत्त–स्वतंत्र घटक आहे अशी असून तो आपणहून दूरगामी बदल घडवून आणू शकतो असा त्यांचा समज असल्यामुळे तिचा विचार करण्याची तशी जरुरी नाही. कारण त्याचे विवेचन वर आले आहे. बऱ्याचशा पंचवार्षिक योजनांचे मसुदे आणि शिक्षण आयोगाचा अहवाल (१९६६) यांमध्ये आर्थिक–सामाजिक संरचनेच्या मूलभूत बदलावर फारसा भर नाही. तेव्हा त्यामागील भूमिका वरीलपैकी तिसऱ्या

अनुक्रमणिका

प्रकारची आहे असे म्हणता येईल. अलीकडे अशा प्रकारच्या लिखाणांची भूमिका काहीशी वरील दुसऱ्या भूमिकेकडे वळत आहे, म्हणजे शिक्षणव्यवस्था आणि समाजव्यवस्था यांत एकाच वेळी बदल व्हावेत अशा प्रकारची आहे. अर्थात त्यामागे एक आशा असतेच, की हे बदल होत असताना समाजव्यवस्थेच्या गाड्याला फार आणि फार जोराचे, म्हणजे साफ उलटण्याइतके, धक्के बसू नयेत ! कधी कधी 'नाहीतरी क्रांतीचा आज पत्ताच नाही, तेव्हा...' असे म्हणून याचे समर्थनही केले जाते. एकंदरीने पाहता वरील तिन्ही भूमिका क्रांतिकारक बदलाची आवश्यकता, अपरिहार्यता मानीत नाहीत; त्या मुख्यत: उत्क्रांतिवादी आहेत. तसेच त्या सामाजिक बदलाची द्वंद्वात्मक– ऐतिहासिक मीमांसा मान्य करीत नाहीत, त्या खरोखरी चिद्वादी किंवा तत्त्वरूपी आहेत.

४

आता मूलभूत परिवर्तन बाजूस ठेवून त्याशिवाय, म्हणजे मर्यादित संदर्भात, शिक्षण आणि सामाजिक– आर्थिक बदल यांच्या संबंधाचा विचार करू. आर्थिक विकास आणि सामाजिक बदल असे दोन पैलू घेऊन या विषयीचा विचार येथे मांडला आहे.

प्रथमच हे सांगितले पाहिजे, की शिक्षण या दोन्ही प्रकारच्या बदलांना कोणती मदत करते याचा तपशीलवार विचार करण्याचा येथे उद्देश नाही, कारण तसे करायचे तर फार मोठ्या विस्ताराने लिहावे लागेल. म्हणून केवळ दुसऱ्या महायुद्धानंतरचा कालखंडच येथे आधार म्हणून घेतला आहे. या काळात शिक्षण आणि आर्थिक विकास यांच्या संबंधाविषयी राष्ट्रीय आणि आंतरराष्ट्रीय व्यासपीठांवरून पुष्कळ ऊहापोह झाला. त्यांचे सुरुवातीचे मुख्य निदान असे होते, की शिक्षण हे आर्थिक विकासाचे, एकमेव महत्त्वाचे नसले तरी खूप महत्त्वाचे, साधन आहे. याचे दोन महत्त्वाचे परिणाम झाले. युनेस्को आणि पाश्चात्त्य जगातील समाजशास्त्रज्ञ, आणि त्यांच्या अनुकरणाने विकसनशील देशांतील शिक्षणतज्ज्ञ व नियोजक, यांनी शिक्षणाला आर्थिक विकासाच्या साधनात अग्रक्रम दिला. (याविषयीचा भारतीय संदर्भ वर आलाच आहे.) शिक्षणाचा अग्रक्रमी पुरस्कार करण्याच्या या उत्साहात या नवस्वतंत्र देशांत शिक्षणाच्या प्रसाराला मोठीच चालना मिळाली. नाहीतरी आजपर्यंत शिक्षणापासून वंचित राहिलेले मोठे समाजविभाग शिक्षणाची जोरदार मागणी करीत असल्यामुळे असे करणे प्राप्तच होते. वरील विचारसरणीमुळे त्यात मोठी आर्थिक गुंतवणूक करायला एक चांगलेच तात्त्विक समर्थन मिळाले. पण उत्साहाचा हा पहिला भर ओसरल्यावर झालेल्या शिक्षणप्रसाराचे विश्लेषण करताना असे आढळून आले, की या शिक्षणप्रसारामुळे जुनी आर्थिक विषमता कमी न होता अधिक बळकट झाली, आणि तिच्या जोडीस नवी विषमता निर्माण झाली. याला दोन मुख्य कारणे होती. एक तर विकसित आणि विकसनशील देश यांच्यामधील आर्थिक संबंधातील असमानता तशीच राहिली, किंबहुना वाढली; आणि विकसनशील देशांतील जुनाट विषम आर्थिक-राजकीय संरचनाही बहुतांशी तशीच राहिली. तेव्हा या नव्या कालखंडातही विकसनशील देश तुलनेने अविकसितच राहिले याचे कारण मुख्यत: त्यांच्या शैक्षणिक मागासलेपणात नसून देशीय व आंतरदेशीय आर्थिक राजकीय संरचना बहुतांशी पूर्वीप्रमाणेच असमान राहिली यातच असल्याचे आढळून आले.

शिक्षण हे सामाजिक क्षेत्रातही बदल घडवून आणण्याचे प्रमुख साधन मानले जात होते, तेथेही अशीच निराशा पदरी पडली. या बाबतीतील बदल 'परंपरा ते आधुनिकता' या तत्त्वमीमांसेच्या चौकटीत घडून येईल असा होरा होता; त्या मीमांसेत संरचनात्मक बदलाऐवजी सांस्कृतिक बदलावर मोठा भर होता. पण याविषयीही लवकरच असे आढळून आले, की शिक्षणप्रसारामुळे प्रचलित समाजविभागणी बहुतांशी तशीच कायम राहते. शिवाय वरिष्ठ वर्गाचे प्रस्थापित विचार आणि मूल्ये तसेच त्यांचे सामाजिक व राजकीय हितसंबंध यांनाही फारसा धक्का पोचत नाही. कारण हे प्रतिष्ठित वर्ग फारसे पुरोगामी व बुद्धिवादी असतातच असे नाही. आधुनिकतेच्या पुरस्कर्त्यांची याविषयीची अपेक्षा खोटी ठरली. हे वर्ग बहुतांशी प्रतिगामी आणि बुद्धिवादविरोधी असल्याचे आढळून आले. शिक्षणामुळे त्यांच्यांत आधुनिकतेचा अपेक्षित बदल घडला नाही. एकंदरीने पाहता जे घडले ते एवढेच,

की समाजातील (बहुश: वरिष्ठ आणि मध्यम स्तरांवरील) काही विभागांचे मर्यादित प्रमाणात भांडवलदारीकरण घडून आले; म्हणजे त्यांनी स्वत:च्या फायद्याची तेवढीच भांडवलदारी मूल्ये व विचार उचलले.

मग आता क्रांतीशिवाय होणाऱ्या आर्थिक–सामाजिक बदलात शिक्षणामुळे काय साधते याविषयी आपणास कोणते निदान करता येईल? अगदी संक्षेपाने सांगायचे तर फारच थोडे साधते : मर्यादित प्रमाणात थोडाफार स्वतंत्र असा आर्थिक विकास होतो; नवे धनिक वर्ग उदयास येतात व बलिष्ठ होतात; या कामी मर्यादित शिक्षण–प्रगतीची मदत होते. पण सुरुवातीच्या माफक प्रगतीनंतर सामाजिक–आर्थिक आणि राजकीय सत्ता संरचनेतील विषमता अधिक उग्र बनते. शेवटी आर्थिक गाडा रुतू लागतो आणि त्या पेचप्रसंगासमवेत शिक्षणही त्याच भोवऱ्यात सापडते.

युनेस्कोसारख्या शिक्षणविषयक आंतरराष्ट्रीय संघटना, तसेच विकसनशील जगातील शिक्षणविषयक विचारवंत यांच्या याबद्दलच्या वेळोवेळीच्या प्रतिक्रिया पाहण्याजोग्या आहेत. शिक्षण हे सामाजिक बदलाचे प्रमुख साधन हा सिद्धान्त चुकीचा ठरल्यावर, आणि शिक्षणव्यवस्थेचा विकासही पेचप्रसंगात सापडल्यावर, शैक्षणिक पेचप्रसंगाबद्दल आक्रंदन सुरू झाले. १९६८ सालचे **द वर्ल्ड एज्यूकेशनल क्रायसिस : अ सिस्टम ॲनालिसिस** हा फिलिप एच. कुंब्ज यांचा ग्रंथ हे याचे निदर्शक मानता येईल. त्यानंतर **लर्निंग टु बी** आणि **एज्यूकेशन ऑन द मुव्ह** हे ग्रंथ प्रसिद्ध झाले. पण यांमध्ये तरी समाजपरिवर्तनाच्या खऱ्या घटकांचा विचार मांडला असेल अशी कोणाची कल्पना असल्यास ती चुकीची ठरेल. कारण तसे करणे म्हणजे राष्ट्रीय आणि आंतरराष्ट्रीय शैक्षणिक प्रस्थापितांना गैरसोयीचे झाले असते! तेव्हा जुजबी आणि फुटकळ विचारांचे जडजंबाल (त्यातील काही विचार खरा तळ गाठतात, पण तसे थोडे.) आणि जुजबी व फुटकळ उपायांचे पीक अशा तऱ्हेने मुख्य मुद्द्याच्या गोष्टीकडे न वळता घोटाळत राहणे चालू आहे. मग आता नवे धोरण कोणते? या प्रश्नाचे उत्तर **'धोरण नाही,** विविध उपाय मात्र आहेत!' असे आहे. आपल्या देशातील विचारवंतांचेही बहुतांशी तसेच झाले आहे. कारण नेहमीचेच म्हणजे 'धरले तर चावते, सोडले तर पळते'! उदाहरणादाखल प्रख्यात दिवंगत शैक्षणिक विचारवंत जे. पी. नाईक यांची शिक्षण आयोगाच्या अहवालानंतरची वैचारिक वाटचाल पाहावी.

पण पुन्हा मूळ वळणावर येऊन आपण विचारू, की या शिक्षणप्रसाराने शिक्षणक्षेत्रात तरी काय साधले? एका बाजूने साक्षरतेत थोडीफार वाढ झाली, दुसऱ्या टोकाला विज्ञान, तंत्रज्ञान व इतर उच्चशिक्षणात काहीशी प्रगती झाली. जो मर्यादित आर्थिक–औद्योगिक विकास झाला त्याला या दोन्हींमुळे नि:संशय मदत झाली. आता गेल्या पंधरा वर्षांत आर्थिक विकास निश्चितपणे मंदावला आहे, कुचंबल्यासारखा झाला आहे. हे सर्व लक्षात घेतले, की शिक्षण हा काही आर्थिक–सामाजिक बदलात सर्वाधिक महत्त्वाचा घटक नाही, तो अनेकांपैकी एक सहानुभावी घटक आहे, या आमच्या म्हणण्यास दुजोराच मिळतो. सामाजिक बदलामधील शिक्षणाच्या भूमिकेसंबंधी याहून अधिक फारसे सांगण्याजोगे नाही, जे सांगण्यासारखे होते त्याकडे येथवर लक्ष वेधून झाले आहे. ते पुन्हा एकदा थोडक्यात पुढीलप्रमाणे : शिक्षणव्यवस्था आणि समाजव्यवस्था ही सामान्यत: एकमेकांशी सुसंगत असतात. पण ती संगती एकरेषीय किंवा एकआकारिक नसतात. तसेच मूलगामी परिवर्तन न करता मर्यादित चौकटीत विवक्षित बदल घडवून आणण्यासाठी किती व कोणत्या तऱ्हेचे शिक्षण द्यावे याविषयी सर्वत्र लागू पडेल असे निश्चितपणे काहीच सांगता येणार नाही.

भारतातील व इतर देशांतील शिक्षण आणि समाज यांच्या परस्पर संबंधाविषयीचा इतिहास पाहिला तर आमच्या वरील विधानांची अनेक उदाहरणे दिसून येतील. काही वेळा काही देशांत शिक्षण केवळ समाजव्यवस्थेचे बिंबरूप असल्याचे आणि त्यामधील बदल समाजव्यवस्थेतील बदलांना अनुगामी असल्याचे दिसून येते. काही वेळा सामाजिक–आर्थिक बदलांमुळे शिक्षणातही बदल झालेला दिसतो आणि शिक्षणातील त्या बदलांचा पुन्हा हे सामाजिक–आर्थिक बदल पुढे नेण्यासाठी उपयोग होतो. इतर काही वेळा शिक्षणाची घडण जरी पूर्वीच्या समाज-

अनुक्रमणिका

घडणीनुसार झालेली असली, तरी शिक्षणव्यवस्थेची (मर्यादित) स्वायत्तता आणि गतिनियमामुळे ती व समाजव्यवस्था यांत अंतर्विरोध आणि संघर्ष निर्माण होतो असे दिसून येते. आणि काही कालखंड असेही असतात, की जेव्हा मुख्यत: आर्थिक सामाजिक आणि राजकीय घटनांमुळे जे हवेसे बदल घडून येत असतात त्यांची प्रगती व पूर्तता करण्यात शिक्षण सामर्थ्यशाली भूमिका पार पाडते. आपल्या देशाच्या आणि तिसऱ्या जगातील इतर देशांच्या दृष्टीने, त्यांच्या अलीकडील अनुभवावरून जो निष्कर्ष निघतो तो असा, की शैक्षणिक क्षेत्रात अपेक्षित विकास होत नाही आणि आर्थिक-सामाजिक क्षेत्रातील अपेक्षित बदलांना त्याची फारशी मदत होऊ शकत नाही; आणि याचे मुख्य कारण या देशांतील आर्थिक आणि सामाजिक संरचना या कामी अडसर बनल्या आहेत.

५

आपल्या देशातील शिक्षणक्षेत्रातील घटनांचा गेल्या दीडशे वर्षांचा आढावा घेतला आणि त्यांच्याशी सामाजिक क्षेत्राचा संबंध जोडू लागले तर असे तीन कालखंड दिसतील, की जेव्हा शिक्षणाने सामाजिक बदलांत प्रभावी सहभागी घटक म्हणून चालना दिली. ते तीन कालखंड अनुक्रमे : (१) ब्रिटिश साम्राज्यवादी सत्तेच्या सुरुवातीपासून एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटापर्यंतचा (अव्वल इंग्रजीतला) काळ; (२) एकोणीसशे वीस पासूनचा दोन महायुद्धांमधील काळ ; आणि (३) स्वातंत्र्योत्तर– विशेषत: १९६५–६६ पर्यंतचा– काळ.

पहिल्या कालखंडात नव्या इंग्रजी शिक्षणाने या देशात वासाहतिक पद्धतीची भांडवलदारी, तिला अनुरूप अशी आर्थिक-सामाजिक आणि राजकीय संरचना निर्माण करण्यास, ती स्थिरपद करण्यास सक्रिय हातभार लावला. याप्रमाणे एकीकडे भारताला नियंत्रणाखाली ठेवीत असताना दुसरीकडे या शिक्षणाने येथील समाजाच्या बाबतीत मर्यादित अशी सामाजिक मुक्तीची प्रक्रिया सुरू केली. येथील रहिवाशांस जुन्या पारंपरिक सरंजामदारी सामाजिक-आर्थिक संरचनेपासून तसेच तदंगभूत पारंपरिक मूल्यकल्पनांपासून अवश्य त्या प्रमाणात अलग करून त्यांना नव्या वासाहतिक भांडवलदारी शोषणाच्या व साम्राज्यसत्तेच्या गाड्याला जुंपणे अशा तऱ्हेची ही दुहेरी प्रक्रिया होती. यामुळे नवी भांडवलदारी सामाजिक मूल्ये व कल्पना आणि म्हणून राष्ट्रवाद यांचे या शिक्षणाकडून बीजारोपण होत होते. कालांतराने भारतीय समाजाने ही मुक्तिप्रक्रिया आपल्या तऱ्हेने आत्मसात केली. तिचा दोन दिशांनी विकास झाला. एक दिशा आपल्या समाजरचनेची आणि संस्कृतीची सूक्ष्म चिकित्सा करून शोध घेण्याची, ज्यामधून धर्मसुधारणेच्या व समाजसुधारणेच्या चळवळी सुरू झाल्या, तसेच सत्यशोधक समाजांसारख्या सुधारणात्मक निषेधाची आंदोलनेही सुरू झाली. दुसरी दिशा प्राप्त परतंत्र परिस्थितीत स्वत्वाचा शोध घेण्याची आणि स्वत्व प्रस्थापित करण्याची की ज्या प्रयत्नांचे पर्यवसान येथे नवे राष्ट्रवादी स्वातंत्र्य-आंदोलन उभारण्यात, देशांतर्गत एक निष्ठाकेंद्र निर्माण होण्यात झाले. एका बाजूला ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी शिक्षणास येथील जनतेस चुचकारण्यासाठी, साम्राज्यसत्ता दृढ करण्याचे कामी आपल्याला साहाय्यभूत होईल असा इंग्रजी शिक्षित वर्ग निर्माण करण्यासाठी राबविले. या बाबतीत ते प्रारंभीच्या काळात काही अंशी यशस्वीही झाले. उलट, नवशिक्षित राष्ट्रवादी विचारवंतांनी या शिक्षणाच्या मुक्तिप्रधान सुप्त शक्तीचा सामाजिक व राजकीय जागृतीसाठी उपयोग करून साम्राज्यसत्तेविरुद्ध प्रभावी स्वातंत्र्यवादी आंदोलन उभारले.

दोन महायुद्धांमधील कालखंडात भारतीय शिक्षणाचा प्रथमच आम जनतेत प्रसार होऊ लागला. परिणामी शिक्षणाचा मुक्तिप्रधान प्रभाव समाजसोपानाच्या अधिक तळच्या स्तरांपर्यंत पोचू लागला, या स्तरांची व्यावसायिक आणि सामाजिक गतिशीलता वाढली. तोपावेतो शिक्षण प्रामुख्याने फक्त वरिष्ठ जाती, वरिष्ठ स्तर येथपर्यंतच पोचले होते, आता ते मध्यम जाती आणि मध्यम स्तरांपर्यंत झिरपू लागले. यामुळे सामाजिक व राष्ट्रीय जागृती अधिक खालपर्यंत पोचू लागली. शहरातील कामगारवर्ग आणि ग्रामीण विभागातील शेतकरीवर्ग त्यात ओढले गेले. परिणामी राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीला बळ चढले तसेच सामाजिक बदलाच्या आंदोलनालाही धार आली. वासाहतिक शिक्षणाच्या विकासप्रक्रियेत या काळात अंतर्विरोध निर्माण झाले

हे अंतर्विरोध शिक्षणव्यवस्थेच्या अंतर्गत होते तसेच ते शिक्षणव्यवस्था आणि वासाहतिक आर्थिक–सामाजिक व्यवस्था यांमध्येही वाढू लागले होते. यामुळे ब्रिटिश साम्राज्यवादी सत्ता आणि भारतीय जनता यांमधील मुख्य अंतर्विरोध अधिकच तीव्र बनत होता. एकीकडे सुशिक्षितांमधील अपरंपार बेकारी हा या अंतर्विरोधाचा एक परिपाक होता, आणि दुसरीकडे शिक्षणाचे मुक्तिप्रधान स्वरूप प्रभावी विद्यार्थी आणि युवक चळवळीच्या रूपाने प्रकट होत होते.

तिसऱ्या म्हणजे स्वातंत्र्योत्तर कालखंडात शिक्षणाचा अधिकच प्रसार झाला, वाढही झाली. त्यामुळे सामाजिक आणि राजकीय जागृतीची क्षितिजेही अधिक व्यापक बनली. समाजव्यवस्थेशी समन्वय व संघर्ष ही त्याची रूपे या काळातही दिसून येत आहेत. त्याचबरोबर शिक्षणव्यवस्थेतील अंतर्गत तसेच आर्थिक-सामाजिक संरचनेशी वाढते अंतर्विरोधही प्रकट होत आहेत. (याचा अधिक विचार आमच्या **शिक्षण आणि सामाजिक बदल** या नव्या ग्रंथात होणार आहे.)

६

आम्ही प्रारंभीच म्हटले आहे, की शिक्षण ही सामाजीकरणाची प्रक्रिया असून आधुनिक काळात शिक्षणव्यवस्थेने संघटित स्वरूप धारण केले आहे. या लेखातील पुढील भागात शिक्षण आणि समाज व सामाजिक बदल यांच्याशी असलेल्या संबंधाचे सामाजीकरणाच्या दृष्टिकोनातून विवेचन केले आहे.

कोणत्याही सामाजीकरणाच्या प्रक्रियेत तीन प्रमुख घटक असतात : (१) सामाजीकरण करणारे म्हणजे शिक्षण देणारे, (२) ज्यांचे सामाजीकरण होते ते, म्हणजे शिक्षण घेणारे विद्यार्थी, आणि (३) शिक्षणाचा संदेश किंवा आशय. याला आणखी दोन घटकांची जोड देणे योग्य होईल : (४) या सामाजीकरणाचा म्हणजे शिक्षणाचा एकूण सामाजिक संदर्भ, आणि विशेषतः (५) त्यातील सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय सत्तेचे वाटप. या पाचही घटकांचा अर्थातच परस्परसंबंध आहे आणि घटक (४) मध्ये तर इतर सर्वांचा समावेश होतो. शिवाय (५) हा तर त्यात अनुस्यूतच आहे. पण (४) आणि (५) यांचा मुद्दाम उल्लेख करण्याचे कारण प्रामुख्याने त्यांच्यामुळे इतर घटक आणि विशेषतः शिक्षणाचा आशय निश्चित होतो, आणि संभाव्य सामाजिक बदलाची कल्पना येऊ शकते. तसेच त्यांचा वेगळा उल्लेख करण्याचे आणखी एक कारण असे, की अशा विवेचनात समाजशास्त्रज्ञ आणि शिक्षणवेत्ते यांचे पुष्कळदा या घटनांकडे दुर्लक्ष झालेले असते.

शिक्षणाच्या या सामाजीकरणाचे जे एजंट किंवा अधिकर्ते असतात त्यांचे प्रामुख्याने पुढील वर्गीकरण करता येईल : (अ) राजकीय, शासकीय आणि शैक्षणिक नेतृत्व, (आ) शिक्षणसंस्थांचे विश्वस्त, चालक, वगैरे, (इ) शिक्षणाचा आशय प्रत्यक्ष प्रस्तुत करणारे म्हणजे अध्यापक-शिक्षक आणि अप्रत्यक्षपणे प्रभाव पाडणारे (ई) म्हणजे शिक्षितांना नोकरी-रोजगार देणारे मालक. शिक्षणाची उद्दिष्टे आणि आशय बहुशः (अ) या घटकाच्या म्हणजे ते ज्या वर्गांचे प्रतिनिधी असतात त्या वर्गांच्या गरजा आणि हितसंबंध लक्षात घेऊन ठरविली जातात. या बाबतीत अर्थातच रोजगार देणाऱ्यांच्या गरजाही लक्षात घेतल्या जातात. वर उल्लेख केल्याप्रमाणे शिक्षणाचा आशय, पद्धती आणि संघटन यांवर समाजातील इतर वजनदार गटांचाही प्रभाव पडतो. उदाहरणार्थ, भारतीय नोकरशाही या बाबतीत बरीच प्रभावशाली ठरते. कारण ती शिक्षितांना सर्वाधिक रोजगारी देते. अर्थात शैक्षणिक आशयावर प्रचलित शैक्षणिक कल्पनांचा, विशेषतः समकालीन शैक्षणिक विचारवंतांच्या आणि तत्त्वज्ञांच्या विचारांचाही थोडाफार परिणाम होत असतो.

शिक्षणाचा आशय कसा ठरतो ? तो शिक्षणाची घोषित व अघोषित उद्दिष्टे, उत्पादनप्रक्रियेच्या गरजा तसेच सामाजिक संरचनेच्या गरजा ही ध्यानात घेऊनच मुख्यत्वेकरून ठरत असतो. प्रत्यक्षात औपचारिक म्हणजे उघड अभ्यासक्रमाबरोबर 'छुपा' अभ्यासक्रमही (हिडन करिक्युलम) असतो. हा छुपा भाग शिक्षणव्यवस्थेच्या सामाजिक संदर्भावर, समाजसंरचनेतील सत्ताविभाजनावर, अवलंबून असतो. क्रमिक पुस्तके, पाठ्यपुस्तके, शिक्षक-अध्यापकांची मूल्ये व दृष्टिकोन तसेच अध्यापनपद्धती हीसुद्धा त्या मुशीतच घडलेली असतात. डेविसने म्हटल्याप्रमाणे 'राजकारण आणि धर्म या क्षेत्रां-

अनुक्रमणिका

प्रमाणे संघटित शिक्षणव्यवस्थेचे कामही विद्यार्थ्यांना समाजातील प्रभावी वर्गांच्या संस्कृतीची दीक्षा देण्याचे, तिच्या विधिनियमांचा परिचय करून देण्याचे असते.'

आता या सामाजीकरणाचे प्रत्यक्ष अधिकर्ते (एजंट) जे शिक्षक त्यांचा विचार करू. सामाजिक पार्श्वभूमी आणि मूल्ये व दृष्टिकोन या बाबतींत ते एकजिनसी नसतात. त्यांची विचारसरणी आणि मूल्ये ही मुख्यत्वेकरून सामाजिक संरचना, समाजातील वेगळ्या विभागांची मूल्यसरणी आणि ते स्वतःच कोणत्या परिस्थितीत, कोणत्या तऱ्हेने शिकले यांवर अवलंबून असते. विद्यार्थिवर्गही एकजिनसी नसतो. तो तर शिक्षकवर्गाहून अधिक भिन्नजिनसी असतो. कारण त्यांची सामाजिक पार्श्वभूमी. दृष्टिकोन आणि मूल्ये, तसेच त्यांची शिकण्याविषयीची प्रेरणा या भिन्नभिन्न असतात.

शिक्षणव्यवस्थेच्या सामाजीकरणाच्या दृष्टीने केलेल्या वरील विश्लेषणावरून शिक्षण आणि समाज व सामाजिक बदल यांमधील संबंधाविषयी दोन मूलभूत निष्कर्ष निघतात. पहिला, शिक्षण हे त्या सामाजीकरणाच्या अधिकर्त्यांपेक्षा, म्हणजे प्रचलित सामाजिक हितसंबंधांपेक्षा, फारशा निराळ्या, फारशा उच्च पातळीवर जाऊ शकत नाही. दुसरा, केवळ सदिच्छांनी अथवा वक्तृत्वाने ओथंबलेल्या घोषणा बाजूस ठेऊन पाहिले, तर शिक्षणातून अभिप्रेत असलेला सामाजिक बदल प्रत्यक्षात घडून येणे हे या शिक्षणाच्या एजंटांना (अधिकर्त्यांना) त्याविषयी कितपत आस्था व तळमळ आहे यावर अवलंबून राहील. म्हणजेच हा बदल या एजंटांच्या प्रत्यक्ष सामाजिक हितसंबंधांवर अवलंबून असतो. शिवाय हा अपेक्षित सामाजिक बदल विद्यार्थ्यांच्या म्हणजेच त्यांच्या पालकांच्या, हितसंबंधांशी तसेच त्यांच्या शिक्षणविषयक प्रेरणांशी मिळताजुळता असायला हवा. शिक्षक आणि विद्यार्थी यांचे हितसंबंध आणि प्रेरणा जितक्या एकरूप असतील, समीप असतील तितक्या प्रमाणात सामाजिक बदलाला, परिवर्तनाला प्रत्यक्षात गती येईल. सामान्यपणे क्रांतीनंतरच्या काळात अशी समीपता बऱ्याच प्रमाणात असते. तसेच क्रांतीशिवायच्या काळातही जर आर्थिक-राजकीय स्थित्यंतरामुळे आर्थिक-सामाजिक बदल घडून येत असला, तर तेव्हाही थोडेफार असे होऊ शकते. पण जर अशी समरूपता नसेल, शिक्षणाचे एजंट आणि विद्यार्थी जर ध्येये व हितसंबंध या बाबतींत प्रामुख्याने एकजिनसी नसतील, तर सामाजिक बदलाची नाव अनेक दिशांना ओढली जाईल आणि प्रत्यक्षात अपेक्षित परिवर्तन घडून येणार नाही. स्वातंत्र्योत्तर काळात भारतात जी परिस्थिती उद्भवली आहे ही काहीशी याच प्रकारची म्हणजे व्यामिश्र आणि गोंधळाची आहे.

येथे शिक्षण हे सामाजिक बदलाला वैचारिक चालना कितपत देऊ शकेल, म्हणजे अभिप्रेत परिवर्तनाला अनुरूप अशी मूल्ये व दृष्टिकोन कितपत बिंबवू शकेल, म्हणजेच भावी परिवर्तनाच्या दृष्टीने आगामी सामाजीकरण कितपत घडवून आणू शकेल यासंबंधी विचार करणे उचित होईल. कारण या संदर्भात पुष्कळदा असे म्हटले जाते, की शिक्षणव्यवस्थेला जी काही स्वायत्तता आहे तिचा उपयोग करून विद्यार्थ्यांच्या मनावर नवी मूल्ये व दृष्टिकोन बिंबविता यावेत, सामाजिक परिवर्तनाला अनुकूल मनोभूमी तयार करता यावी. जर आमचे येथवरचे विश्लेषण यथार्थ असेल, तर मूलगामी परिवर्तनाविषयी आस्था असलेली मंडळी राजकीय सत्तास्थानी (आणि शिक्षणव्यवस्थेतही अग्रस्थानी) आली, आणि परिवर्तनाला आवश्यक ते बदल समाजसंरचनेत होऊ लागले, तरच शिक्षणातील हे अभिप्रेत कार्य घडून येऊ शकेल. एऱ्हवी नाही. अशी परिस्थिती फक्त क्रांतिकाळातच निर्माण होऊ शकते असा आजवरचा अनुभव आहे. याशिवाय केवळ अपवादात्मक परिस्थितीतच असे घडून येऊ शकेल. ही अपवादात्मक परिस्थिती म्हणजे आम्ही पूर्वी उल्लेख केल्याप्रमाणे त्यावेळी जबरदस्त सामाजिक अंतर्विरोध आणि संघर्ष खदखदत असतील आणि त्यामुळे क्रांतिपूर्व वातावरण तयार झालेले असेल. अशा काळात बांधिलकी स्वीकारलेले अध्यापक आणि विद्यार्थी काही परिवर्तन-केंद्रे काही शिक्षणसंस्थांत स्थापू शकतील; आणि ती आगामी क्रांतिकारक परिवर्तनाची अग्रदूत म्हणून कार्य करू लागतील.

सामान्य परिस्थितीत म्हणजे वर उल्लेखिलेली प्रत्यक्ष क्रांतिकालीन अथवा क्रांतिपूर्व असंतोषाची

अनुक्रमणिका

परिस्थिती नसेल, तेव्हा अशा प्रकारचे आगामी रचनेची बीजे असलेले सामाजीकरण होऊ शकणार नाही. जर तसा प्रयत्न झालाच तर तो फारसा परिणामकारक होणार नाही; मग दूरगामी परिवर्तनाची बात तर दूरच राहिली. फार तर आजच्या समाजात आवश्यक असे काहीशी मुरड घालणारे जुजबी बदल होऊ शकतील. जे शिक्षक या सामाजिक बदलाची मुद्दामहून गती वाढविण्याचा किंवा प्रचलित समाजव्यवस्थेत बदल आणण्याच्या कल्पनेने वैचारिक प्रयत्न करतील, त्यांचा प्रस्थापिताशी संघर्ष आणि विरोध निर्माण होईल, आणि त्यांना त्याला सतत तोंड द्यावे लागेल. तसेच बहुसंख्य पालक आणि विद्यार्थी यांच्याशीही वितुष्टे येतील. शिक्षणातील तथाकथित स्वायत्ततेच्या वाटेने हे दूरगामी बदल घडवून आणता येतील अशा भ्रमात कोणी राहू नये. जे या भ्रमात असतील, ते शिक्षण आणि सामाजिक परिवर्तन याकडे जवळपास चिद्वादी भूमिकेतून पाहतात असे म्हणणे प्राप्त आहे. अशा प्रयत्नांचा कितपत परिणाम होतो याला, (त्यामधील घोषणा आणि व्यवहार यांतील दुटप्पीपणा लक्षात घेऊनही) स्वातंत्र्योत्तर काळातील गेल्या तीस वर्षांचा इतिहास भरपूर साक्ष आहे.

येथवर आम्ही यासंबंधीची, म्हणजे शिक्षण आणि सामाजिक बदल, सामाजिक परिवर्तन यांच्या संबंधाची, सामाजीकरणाच्या दृष्टिकोनातून संकल्पनात्मक चौकट काहीशा विस्ताराने मांडली. आता या विवेचनाच्या आधारे, त्याची उदाहरणे म्हणून, (१) अव्वल इंग्रजीचा काळ आणि (२) दोन महायुद्धांमधील काळ, या दोन कालखंडांचा विचार करू.

यांमधील पहिल्या कालखंडात म्हणजे १८४०।५० सालापासूनचा शिक्षणाचा सामाजिक संदर्भ कशा तऱ्हेचा होता? या काळात विजिगीषू ब्रिटिश साम्राज्यवाद भारतावर आक्रमण करून येथील समाजाला अंकित करीत होता, त्यावर आपली शोषणयुक्त आर्थिक-राजकीय अधिसत्ता स्थापून येथे वासाहतिक भांडवलदारी अर्थव्यवस्था आणि त्यासाठी आवश्यक ते वासाहतिक शासन निर्माण करीत होता आणि समाजरचनेत त्याला अनुरूप असे बदल घडवीत होता. येथील पूर्वीची समाजरचना जातिव्यवस्थेने जखडलेली सरंजामदारी व्यवस्था होती. येथील व्यवसायरचना आणि सामाजिक स्थानांची उतरंड मुख्यत्वेकरून जातिव्यवस्थेला जोडलेली-जखडलेली होती, आणि येथील विचारविश्व व संस्कृती (हिंदू बहुसंख्य असल्यामुळे) हिंदू धर्म आणि व्यवहारावर मुख्यतः आधारलेली होती. ब्रिटिश अधिसत्तेचे मुख्य केंद्र दूरदेशी, म्हणजे इंग्लंडमध्ये होते; आणि तिचे मुख्य उद्दिष्ट येथील अर्थरचना बदलून तिला ब्रिटिश भांडवलदारी शोषणाला येथे मुक्त वाव मिळेल असे नवे स्वरूप देण्याचे होते. यासाठी राजकर्त्यांनी जे काही बदल लादले त्याचाच एक अविभाज्य भाग म्हणून त्यांनी या देशात इंग्रजी शिक्षण, आधुनिक शिक्षण, लागू केले.

आधुनिक इंग्रजी शिक्षण हे भारतात घडू लागलेल्या बदलांना अनुरूप अशा भावी सामाजीकरणाची एक प्रक्रिया मानता येईल. त्याचे मुख्य उद्दिष्ट अर्थातच पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे ब्रिटिश साम्राज्यसत्ता दृढमूल करण्याचे, ती कायम राखण्याचे होते. या सामाजीकरणाचे सर्वोच्च अभिकर्ते (किंवा एजंट) इंग्लंडमधील हिंदुस्थानविषयक धोरण ठरविणारे आणि हिंदुस्थानात त्याची अमलबजावणी करणारे इंग्रज अधिकारी होते. त्यात स्थूलमानाने पुढील चार मतप्रवाह होते : (अ) मुख्यतः प्रशासकीय इंग्रज अधिकारी, की ज्यांना सरकार आणि जनता यांमध्ये दुवा साधण्यासाठी येथे इंग्रजीशिक्षित मध्यस्थ दुभाषीवर्ग राज्यकारभाराच्या सोयीसाठी नोकरवर्ग म्हणून हवा होता; त्यांचा उपयोग येथे ब्रिटिश सत्ता व संस्कृती दृढमूल करण्यास तसेच नव्या जमान्यास आवश्यक असलेले वकील, डॉक्टर, शिक्षक, इत्यादी व्यावसायिक म्हणून काम करण्यासही आवश्यक होता. (आ) व्यवहारवादी राजकारणी, की ज्यांना केवळ मध्यम व कनिष्ठ स्तरांवरील अधिकारी म्हणून नव्हे तर एकंदरीतच भारतात इंग्रजांची प्रतिकृती असलेला आंग्लशिक्षित भारतीय वर्ग निर्माण व्हावा, आणि त्यायोगे या साम्राज्यास राजकीय बळकटी यावी असे वाटत होते. (ई) धर्मप्रसारी, मिशनरी वृत्तीची मंडळी, की ज्यांना येथे ख्रिश्चन धर्माचा प्रसार करावयाचा होता, इंग्रजी शिक्षणाकडे ते या दृष्टिकोनातून पाहत होते. (अर्थातच यासाठी देशभाषांचीही त्यांना आवश्यकता होती.) त्यांना या असंस्कृत 'पाखंडी' समाजात

अनुक्रमणिका

खरा धर्म (म्हणजे येशूचा धर्म) आणि खरी संस्कृती म्हणजे ख्रिश्चन संस्कृती पसरावयाचे देवदत्त कार्य करावयाचे होते. (ई) उदारमतवादी, मानवतावादी विचारवंत, की ज्यांना या देशात आधुनिक ज्ञान-विज्ञान आणि नवी कौशल्ये व व्यवसायच नव्हे, तर त्यासमवेत इंग्रज उदारमतवादी प्रणालीची तत्त्वे व मूल्ये यांचा, स्वातंत्र्य, समता, इहवाद आणि लोकशाही या मूल्यांचा, येथे प्रसार व्हावयास हवा होता.

प्रत्यक्षात असे स्पष्ट मतप्रवाह क्वचितच आढळत, बहुधा ते यांमधील एकाहून अधिक प्रवृत्तींचे व्यामिश्र मतप्रवाह होते. त्यांचा वेगळेपणा आणि वेगळी उद्दिष्टचे स्पष्ट करण्यासाठी मी वरील मांडणी केली आहे. याचबरोबरीने हे आधुनिक ज्ञानविज्ञान देश-भाषांतून दिले पाहिजे असा आग्रह धरणाराही वर्ग त्यांच्यामध्ये होता हेही लक्षात घेतले पाहिजे. (पाहा : आमचा "इंग्रजी भाषेचे स्थान" हा लेख, **समाजप्रबोधन पत्रिका**, सप्टेंबर–ऑक्टोबर, १९७९, पा. २८३–३०४.) या सर्वांचे एका महत्त्वाच्या बाबतीत मात्र बहुतांशी एकमत होते. ती अशी, की भारतीय लोक हे वांशिक आणि सांस्कृतिक दृष्ट्या 'कनिष्ठ' प्रतीचे आहेत आणि त्यांना शिकवून शहाणेसुरते, सुसंस्कृत केले पाहिजे. कालांतराने विशेषतः १८५७ सालचा उठाव आणि जगात इतरही पाश्चात्त्य साम्राज्यवाद्यांना तद्देशीय जनतेने केलेला विरोध यांच्या दडपणामुळे यामधील तुलनात्मक उदारमतवादी, मानवतावादी विचारप्रवाह क्षीण झाला, आटला. उरले ते साम्राज्य टिकवून अव्याहत आर्थिक पिळवणूक आणि शोषण कायम ठेवण्याचे धोरण. नव्या इंग्रजी शिक्षणाचे ते एकमेव उद्दिष्ट राहिले. हे झाले त्यावेळच्या शैक्षणिक सामाजीकरणाच्या सर्वोच्च (म्हणजे इंग्रज) प्रवर्तकांविषयी, प्रसारकांविषयी.

ज्यांचे सामाजीकरण करावयाचे, ज्यांनी शिक्षण घ्यायचे त्या भारतीय शिक्षणेच्छूंची स्थिती कोणत्या प्रकारची होती ? याचा प्रथम लाभ घेणारा वर्ग म्हणजे व्यापारउदीम तसेच मध्यम व कनिष्ठ दर्जाचे सरकारी अधिकारी या नात्याने इंग्रजांच्या सान्निध्यात आलेली मंडळी. नव्या जमान्यात यांना बराच आर्थिक लाभ झाला होता, होत होता. इंग्रजी राज्य स्थिरावू लागल्यावर मुख्यतः नोकरी-व्यवसायाच्या निमित्ताने तसेच आधुनिक ज्ञानविज्ञानाच्या आकर्षणामुळे भारतीय समाजातील वरिष्ठ जातिस्तरांवरील, शिक्षणाची परंपरा असलेल्या जातींतील (ब्राह्मण, कायस्थ, इत्यादी) बरेच लोक या नव्या इंग्रजी शिक्षणाकडे वळले. यांत हिंदूंशिवाय इतर धर्मांतील लोकही होते. (उदा., महाराष्ट्रात पारशी, अँग्लोइंडियन, ख्रिश्चन आणि काही मुसलमानही इंग्रजी शिक्षण घेऊ लागले.) शिक्षणाच्या बाबतीत कायद्याने समानता मान्य केली असली, तरी शिक्षणेच्छूंत मध्यम व कनिष्ठ स्तरांवरील विद्यार्थी अर्थात फारच थोडे होते. म्हणजे शिक्षणेच्छूंचा वर्ग बराचसा एकजिनसी होता; उच्च वर्णीय आणि उच्च स्तरीय. पण त्यांचे पारंपरिक विचारविश्व व संस्कृती आणि नव्या शिक्षणाने प्रसृत होणारे विचारविश्व व संस्कृती यांत मात्र जमीन-अस्मानाचे अंतर होते.

या शिक्षणाचा संदेश अथवा आशय कशा तऱ्हेचा होता ? तो अर्थातच मुख्यतः वर सांगितलेल्या इंग्रज प्रवर्तकांच्या उद्दिष्टांतून अवतरलेला होता. प्रत्यक्षात तो आशय ठरविताना त्यावेळचा सर्वसामान्य भारतीय सामाजिक व सांस्कृतिक संदर्भ आणि शिक्षणेच्छूंची सामाजिक पार्श्वभूमी ही लक्षात घेऊन तडजोड करणे, मुरड घालणे भागच होते. तसेच ही उद्दिष्टे ठरविणारे प्रवर्तक जरी इंग्लंडवासी आणि भारतवासी इंग्रज शासक-विचारवंत असले, तरी प्रत्यक्ष शिक्षण देणारे शिक्षक बहुतांशी (उच्च स्तरीय) भारतीयच होते आणि त्यांचे सांस्कृतिक विचारविश्व अगदी वेगळे होते. तेव्हा या शिक्षकवर्गातून या अभिप्रेत आशयाचा जेवढा भाग आणि ज्या तऱ्हेने झिरपू शकेल तेवढाच विद्यार्थ्यांपर्यंत पोचत होता ! म्हणजे ब्रिटिश राजवटीच्या दडपणामुळे, तसेच वासाहतिक भांडवलदारीच्या गरजांमुळे जेवढा भाग विद्यार्थ्यांपर्यंत पोचविणे भागच होते आणि जो शिक्षकवर्गाला रुचत होता तेवढाच भाग त्यांच्यापर्यंत जात होता.

कालांतराने परिस्थिती पालटू लागली. शिक्षणाच्या वरिष्ठ स्तरावरील प्रवर्तकांमध्येही बदल होऊ लागले. अनेक भारतीय उच्चशिक्षितांचा त्यांत समावेश झाला. वाढत्या शिक्षणप्रसारामुळे शिक्षण

आणि विद्यार्थी यांच्या स्तरीकरणातही बदल होऊ लागला. सामाजिक संदर्भही बदलू लागला. कारण भारतीय नवशिक्षितांचा एक विभाग ब्रिटिश सत्ते-विरुद्ध स्वराज्यासाठी, स्वातंत्र्यासाठी आंदोलन संघटित करू लागला. त्या प्रभावाखाली विद्यार्थ्यांप्रत पोचणारा शिक्षणाचा आशयही बदलत गेला. या इतर क्षेत्रांतील घडामोडीमुळे (शिक्षण हा फक्त ज्याचा एक मर्यादित भाग होता) भारतीय परिस्थितीत कोणते बदल होत गेले याचा उल्लेख वर आला आहे. (याचा अधिक विस्तृत आढावा आम्ही अन्यत्र घेतला आहे. पाहा : **स्वातंत्र्योत्तर भारतातील सामाजिक बदल**, मागोवा प्रकाशन, पुणे, १९८२.)

शिक्षणप्रगतीमुळे कधीकधी शिक्षणाच्या मूळ उद्दिष्टांत नसलेले, अनपेक्षित परिणाम कसे घडून येतात याकडे येथे लक्ष वेधणे उचित होईल. आधुनिक इंग्रजी शिक्षण भारतात आले त्याचा एक परिणाम त्याच्या इंग्रज पुरस्कर्त्यांना बराचसा अनपेक्षित होता. तो म्हणजे त्यामुळे राष्ट्रीय स्वातंत्र्याचे आंदोलन उभे राहण्यास झालेली मदत. आणखी एक परिणाम झाला तो काहीसा अपेक्षित होता; पण सर्वस्वी अपेक्षित नव्हता. तो म्हणजे इंग्रजी विद्येने विभूषित झालेला वर्ग आपल्या समाजापासून दूरात्म (एलियनेट) झाला. वर हा परिणाम काहीसा अपेक्षित होता असे म्हटले, कारण इंग्रजी शिक्षण रूढ करण्यात मेकॉलेचा एक उघड उद्देश असा होता, की या देशात 'कातडीच्या रंगाशिवाय सर्व इतर बाबतींत साहेबी' बनलेला वर्ग अस्तित्वात यावा! आता ही गोष्ट खरी, की सामान्यपणे 'शिक्षणामुळे', विशेषतः उच्च शिक्षणामुळे, सुशिक्षित आणि अशिक्षित यांमध्ये सामाजिक दरी नेहमीच निर्माण होते. कोणत्याही विषम समाजात हे अंतर पडतेच. पण तरीसुद्धा शिक्षित आणि अशिक्षित किंवा अर्धशिक्षित यांत परकीय भाषेची अनुल्लंघनीय भिंत नसली, समान भाषा असली, तर या दोन विभागांत भाषेचा सेतू राहतो. पण भारतात नवे ज्ञानविज्ञान परकीय इंग्रजी भाषेतून आले, शिवाय नवा विद्याविभूषित वर्ग परकीय शोषक सत्ताधाऱ्यांचा, निदान आरंभीच्या दीर्घ काळात, सहकारी वर्ग होता. यामुळे हा वर्ग इतर सामान्य बहुजनसमाजापासून अधिकच तुटला, त्यांच्यांत सांस्कृतिक वा वैचारिक सांधा राहिला नाही. याला आणखी एक कारण होते, ते म्हणजे या नव्या इंग्रजी शिक्षणाने रुजविलेले विचारविश्व. हे विचारविश्व (भांडवलदारी मत-प्रणालीचे विश्व) या भूमीत स्वाभाविकपणे रुजलेले नव्हते; ते परकीय राज्यकर्त्यांनी, परदेशी संस्कृतीने, जबरदस्तीने रुजविले होते. यामुळे नवशिक्षित, आंग्लशिक्षित माणसे नव्या शिक्षणाला वंचित असलेल्या आपल्या कुटुंबापासून, समूहापासून, समाजापासून अधिकच दूर गेली. परिणामी आपले विचारविश्व, वाङ्मयविश्व, कलाविश्व सर्वच परभृत बनून आपल्या समाजापासून दुरावली. अद्यापही आपण याचे दुष्परिणाम भोगत आहोत, म्हणून काहीसे विषयांतर करून ही वस्तुस्थिती येथे नमूद केली आहे.

सामाजिक बदलाचा दुसरा कालखंड म्हणजे दोन महायुद्धांमधील काळ. या काळात शिक्षणाचा प्रसार अधिक व्यापक समाजात, मध्यमस्तरीय तसेच काहीसा कनिष्ठस्तरीय समाजात, झाला. पहिल्या जागतिक युद्धानंतर जगभर राजकीय व सामाजिक जागृतीचे नवे वारे वाहू लागले. भारतातही आर्थिक क्षेत्रात थोडाफार विकास झाला होता आणि सामाजिक व राजकीय आंदोलनाचे नवे युग सुरू झाले होते. हे अर्थातच अद्याप परकीय अमलाच्या छायेखालीच होते. पण या काळात राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीने नवे लढाऊ रूप धारण केले. त्यामुळे ब्रिटिश साम्राज्यसत्तेला प्रथम १९१९ साली आणि नंतर १९३५ साली भारतीय अभिजन वर्गांना काही राजकीय हक्क देणे भाग पडले. या अमदानीत शिक्षणासारखी काही खाती भारतीय मंत्र्यांच्या हाती आली, त्यामुळे शिक्षणप्रसाराला नवी गती मिळाली. तसेच अभूतपूर्व राजकीय जागृतीमुळे वर म्हटल्याप्रमाणे शिक्षणाचे लोण आता मध्यम जातींत, काही अंशी कनिष्ठ जातींतही पोचू लागले. उदाहरणार्थ, महाराष्ट्रात याच काळात भाऊराव पाटील यांची ग्रामीण विभागात शिक्षणप्रसार करणारी रयत शिक्षण संस्था स्थापन झाली. तिने प्राथमिक व काही अंशी माध्यमिक शिक्षण ग्रामीण जनतेपर्यंत नेले. एक नवा ग्रामीण शिक्षित वर्ग उदयास आला.

शिक्षणातील सामाजीकरणाचे स्वरूप बदलू लागले, कारण शिक्षणसंस्थांचे चालक आणि शिक्षक

विशेषतः ग्रामीण विभागात, आता मध्यम व खालच्या स्तरांतूनही येऊ लागले. शिक्षण घेणाऱ्यांतही बदल झाला, त्यांपैकी अनेक आता समाजसोपानाच्या खालच्या स्तरांतील होते. याला अनुरूप अशी सुधारणा माध्यमिक शिक्षणाच्या माध्यमातही झाली, अनेक विषयांत इंग्रजी माध्यमाची जागा देशी भाषांनी घेतली तेवढ्या प्रमाणात देशी भाषांचा अधिक विकास झाला.

परिणामी नागरी आणि ग्रामीण विभागांत शिक्षणाचा विस्तार झाला. त्यामुळे मध्यम व कनिष्ठ स्तरांतील शिकून तयार झालेले तरुण आता अर्थव्यवस्थेत आणि विशेषतः सरकारी नोकरवर्गात कनिष्ठ व मधल्या दर्जाच्या शिक्षित जागा भूषवू लागले. त्यांचा शिक्षित मध्यमवर्गात प्रवेश झाला. शिवाय या शिक्षणप्रसारामुळे या तरुणांतील सामाजिक व राजकीय जागृतीही वाढीस लागली. उदाहरणार्थ, पुढील काळात महाराष्ट्रात जे ब्राह्मणेतर (विशेषतः मराठा जातिसमूहातील) नेतृत्व उभे राहिले, त्याचा उगम या काळातील ग्रामीण शिक्षणप्रसारात व जागृतीत दिसून येतो. या जनजागृतीमुळे कामगार वर्ग आणि शेतकरीवर्ग मोठ्या संख्येने राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या लढ्यात उतरला; आणि ती चळवळ अधिक व्यापक व लढाऊ बनली. याच काळात राष्ट्रीय काँग्रेसमध्ये व तिच्या बाहेर समाजवादी आणि कम्यूनिस्ट विचारप्रणाली आणि संघटना उभ्या राहिल्या. वाङ्मय, वृत्तपत्रे, सामाजिक चळवळी, जातवार संघटना आणि एकूण सामाजिक आणि सांस्कृतिक क्षेत्रांत पाऊल पुढे पडत गेले. नवे विचारप्रवाह निर्माण झाले. वाढत्या शिक्षणप्रसारामुळे हे बहुविध सामाजिक बदल घडून येण्यास मदत झाली. या काळात बिगर अस्पृश्य ब्राह्मणेतर विभाग, अस्पृश्य विभाग, आदिवासी आणि सर्वांत मोठा धार्मिक अल्पसंख्याक विभाग म्हणजे मुसलमान, हेही स्वत्वाचा शोध घेऊ लागले आणि स्वत्वाचा आविष्कार पाहू लागले.

या सर्व काळात, विशेषतः तिशीच्या दशकात, माध्यमिक आणि उच्च शिक्षणात वाढत्या बेकारीच्या स्वरूपात तीव्र अंतर्विरोध वाढीस लागले होते. उलट बेकारीमुळे वासाहतिक अर्थरचनेची दिवाळखोरी प्रत्ययास येऊन स्वातंत्र्याचे आंदोलन अधिक लढाऊ बनत होते. तेव्हा सामाजीकरणाची प्रक्रिया म्हणून या शिक्षणप्रसाराकडे पाहिले, तर असे दिसून येते, की या कालखंडात सामाजिक–आर्थिक आणि सामाजिक–राजकीय, तसेच इतर सामाजिक बदल तुलनात्मक दृष्टया अधिक वेगाने घडून येत होते.

ज्या काळात शिक्षणाचा प्रसार, प्रगती व वाढ अधिक जलद झाली आणि जेव्हा या अनेक तऱ्हेच्या सामाजिक बदलांना अधिक वेग आला असा तिसरा कालखंड म्हणजे स्वातंत्र्योत्तर काळ. पण त्याचे विवेचन करण्यासाठी स्वतंत्रपणे लिहावे लागेल. *

* हा लेख प्रस्तुत लेखकाच्या **शिक्षण आणि सामाजिक बदल** या आगामी इंग्रजी पुस्तकाचा आणि त्याच्या मराठी रूपांतराचा एक भाग आहे. याविषयीच्या तपशीलवार टीपा व संदर्भ या पुस्तकात दिले आहेत.

अनुक्रमणिका

तर्कतीर्थांची वैचारिक वाटचाल*

मे. पुं. रेगे

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी वेळोवेळी लिहिलेले स्फुट निबंध आणि पुस्तिका यांचा संग्रह करून तो पुस्तकरूपाने मराठी वाचकांना उपलब्ध करून दिल्याबद्दल श्रीविद्या प्रकाशनाचे अभिनंदन केले पाहिजे.† पुस्तकाचे बाह्यांग त्याच्या स्वरूपाला आणि गांभीर्याला साजेसे आहे आणि त्यातून प्रकाशकाचा पुस्तकाविषयीचा आदर आणि कौतुक प्रकट झाले आहे.

शास्त्रीजींचे संग्राह्य ठरतील असे एकंदर फुटकळ लेख दोन खंडांत मिळून प्रसिद्ध व्हायचे आहेत. त्यांतील हा पहिला खंड प्रसिद्ध होत आहे. धार्मिक व सामाजिक तत्त्वज्ञान हा ह्या खंडातील निबंधांचा मध्यवर्ती विषय आहे. ह्या निबंधांनी पन्नास वर्षांपेक्षा अधिक कालावधी व्यापला आहे. तर्कतीर्थांची वैचारिक घडण आणि आपल्या प्रदीर्घ वैचारिक यात्रेत त्यांनी केलेली वाटचाल ह्या लेखसंग्रहात उत्कृष्ट रीतीने प्रतिबिंबित झाली आहे.

ह्या वैचारिक घडणीत वाईच्या प्राज्ञपाठशाळामंडळाचा मोठाच वाटा आहे. तर्कतीर्थांना पारंपरिक भारतीय शास्त्रे आणि दर्शने यांचा प्राज्ञपाठशाळेत पारंपरिक पद्धतीने कसून अभ्यास करता आला. आधुनिक सुशिक्षितांना या शास्त्रांची फारतर चुटपुटती माहिती असते. अतिशय कडक अशा तार्किक शिस्तीने बांधलेली अशी ही शास्त्रे आहेत. भारतीय संगीताप्रमाणे त्यांच्याही अंतरंगात केवळ गुरुमुखाद्वारे प्रवेश होऊ शकतो. ती शिकण्याची व शिकविण्याची पारंपरिक पद्धतही निष्ठूर वाटावी इतकी चोख होती. हे विचारधन आणि त्याच्यात अंतर्भूत असलेली तार्किक शिस्त शास्त्रीजींना प्राज्ञपाठशाळेत आत्मसात करता आली. ते इंग्रजी शाळेत गेले असते, तर ही गोष्ट त्यांना साधली नसती.

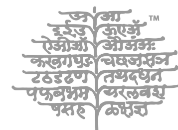
पण पारंपरिक विद्या जतन करणे हेच केवळ प्राज्ञपाठशाळामंडळाचे उद्दिष्ट नव्हते. पराभूत आणि परतंत्र झालेल्या भारतीय–हिंदू समाजाच्या पुनरुत्थानाचे एक साधन म्हणून तर्कतीर्थांचे गुरू ब्र. केवलानंद सरस्वती यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळाची स्थापना केली होती. भारतीय विद्यांचे अध्ययन–अध्यापन करून त्या सतेज आणि टवटवीत राखण हा भारतीय अस्मिता दृढ करण्याचा एक मार्ग होता. पण शिवाय हिंदू समाजाचे परिवर्तन घडवून आणणे हाही प्राज्ञपाठशाळामंडळाच्या उद्देशाचा भाग होता. सर्व पुरुषार्थांची नेटाने साधना करणारा, जीवनाला सन्मुख, क्रियाप्रवण असलेला असा बलशाली हिंदू समाज मंडळाला घडवायचा होता. पारंपरिक धार्मिक कल्पना आणि धार्मिक प्रामाण्याचा दावा करणाऱ्या रूढी यांच्या मगरमिठीत सापडलेला हा समाज जवळजवळ कर्तृत्वशून्य झाला होता. ह्या मगरमिठीतून समाजाची सुटका करून त्याचा पुरुषार्थ मोकळा करण्यासाठी धार्मिक परिवर्तन घडवून आणणे आवश्यक होते. परंतु, सत्त्व न सोडता, म्हणजे धार्मिक परंपरेत राहून हे धार्मिक परिवर्तन घडवून आणायचे होते. पारंपरिक विद्यांच्या, विशेषत: धर्मशास्त्राच्या चोख अभ्यासाने आवश्यक ती वैचारिक आयुधे हस्तगत करून, त्यांच्या साहाय्याने परंपरावादी पंडितांचा विरोध खोडून काढून आजच्या युगाला साजेसे आणि समाजाच्या पुरुषार्थाचा परिपोष करणारे रूप वैदिक धर्माला द्यायचे होते.

पाश्चात्त्य समाजाचे बळ त्याने विकसित केलेल्या भौतिक शास्त्रांमध्ये आणि त्याच्यात बाणलेल्या सामाजिक शिस्तीमध्ये आहे ही गोष्ट मंडळाने ओळखली होती. ही शिस्त नवीन प्रकारच्या सामाजिक विचारावर आधारलेली होती. म्हणून मंडळाने भौतिक शास्त्रांचे व या नवीन सामाजिक विचाराचे स्वागत केले. पण ही शास्त्रे व विचार केवळ बळ

* 'महाराष्ट्र टाइम्स'च्या सौजन्याने. – संपादक.

† लेखसंग्रह, खंड पहिला, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, श्रीविद्या प्रकाशन, पृष्ठे ५९०, मूल्य रु. १५०.

अनुक्रमणिका





देणारे नव्हते. ते स्वतःबरोबर चिकित्सक दृष्टिकोण आणि काही वैयक्तिक व सामाजिक मूल्ये घेऊन आले. विशेष गोष्ट ही, की ह्या मूल्यांनाही, स्फोटक ठरू शकतील अशा मूल्यांनाही मंडळाने विरोध केला नाही. भौतिकवादी अद्वैत असू शकतो असे विधान केवलानंदांनी एके प्रसंगी केले असे म्हटले जाते. म्हणून धर्मशास्त्राच्या परंपरेविषयी उदासीन असणाऱ्या आगरकरांसारख्या समाजसुधारकाचे, आणि मिल्ल-स्पेन्सर यांसारख्या त्यांच्या स्फूर्तिस्थानांचे साहित्यही शास्त्रीजींनी प्राज्ञपाठशाळेत आदराने वाचले.

राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीत प्राज्ञपाठशाळामंडळ पहिल्यापासून सहभागी होते. त्याचे अनेक सदस्य शस्त्राचारी, दहशतवादी चळवळीशी संबंधित होते आणि ह्या चळवळीतील कार्यकर्त्यांचे प्राज्ञपाठशाळामंडळ हे भरवशाचे आश्रयस्थान होते. गांधीजींचे भारतीय राजकारणात पदार्पण झाल्यानंतर राजकारणाचे स्वरूप व उद्दिष्टे एकदम पालटली. गांधीजींनी राजकारणाला एक व्यापक नैतिक व सामाजिक आशय दिला. गांधीजीही ठामपणे हिंदू परंपरेत ठाण मांडून उभे होते. आपण जणू काही हिंदू नाही असे मानून जगण्याचा प्रयत्न करणे ही केवळ एक बतावणी ठरेल, असत्य ठरेल हे तर झालेच; पण ते कृतघ्नही ठरेल ही त्यांची दृढ धारणा होती. एवढे मोठे असत्य स्वीकारणारा माणूस उभाच राहू शकत नाही, त्याचा नैतिक कणाच मोडलेला असतो, तो कशाशी मुकाबला करू शकत नाही, तो केवळ लाचारीने जगू शकतो. पण गांधीजींनी सार्वत्रिक नैतिक मूल्यांच्या निकषावर हिंदू परंपरेची, हिंदू सामाजिक व्यवहाराची चिकित्सा केली– उदा. अस्पृश्यता, स्त्रियांना देण्यात येणारी वागणूक, इ. –आणि ह्या मूल्यांच्या अनुरोधाने त्याच्यात मूलगामी परिवर्तन घडवून आणण्याचा नेटाचा प्रयत्न केला. ही मूल्येही त्यांना हिंदू परंपरेत विकसित झालेली आढळली. शास्त्रांची शिकवण किंवा रूढी जेथे ह्या मूल्यांच्या विरोधी आहे असे त्यांना आढळले, तेथे त्यांनी शास्त्राच्या किंवा रूढीच्या प्रामाण्याला मर्यादा घातली.

तेव्हा गांधीजींची भूमिका मंडळाच्या भूमिकेप्रमाणे स्वत्वावर आधारलेली, स्वत्वाला पोषक पण अधिक क्रांतिकारक होती. मंडळाला धर्मशास्त्राच्या चौकटीत राहून, त्याचे अस्खलनीय प्रामाण्य मान्य करून धार्मिक परिवर्तन घडवून आणायचे होते. ह्यासाठी ही चौकटच त्याला काही प्रमाणात बदलायची होती. घट्ट तार्किक शिस्तीने बांधलेल्या धर्मशास्त्रात असा बदल घडवून आणण्याचे काम दुर्घट तर होतेच; पण कदाचित एखाद्या फांदीवर उभे राहून ती फांदी तोडायच्या प्रयत्नासारखे ते आत्मविसंगतही होते. गांधीजी परंपरेत होते पण परंपरेबाहेरही होते. म्हणून ते मुक्त होते. शास्त्रीजी गांधीजींच्या प्रभावाखाली आले आणि त्यांची परंपरेच्या आंतरिक जोखडापासून मुक्तता झाली.

त्यानंतर मार्क्सवादापर्यंत शास्त्रीजींनी केलेला प्रवास त्याकाळी अटळ होता असेच म्हटले पाहिजे. कारण मार्क्सवाद सर्व मानवी समाजापुढे, विशेषतः भारतीय समाजासारख्या कुंठित, पराभूत समाजापुढे एक अंतिम विमोचक तत्त्वज्ञान म्हणून उभा होता. सर्व माणसांचे समान आणि खरेखुरे स्वातंत्र्य, सर्वांचा सर्वांगीण विकास साधणारा, सर्व प्रकारची सामाजिक दडपशाही, जुलूम आणि पिळवणूक यांचा अंत करणारा आणि केवळ परस्परसहकार आणि बंधुभाव यांच्यावर आधारलेला साम्यवादी मानवी समाज निर्माण करणे हे मार्क्सवादाचे ध्येय होते. अशा समाजाची निर्मिती होणे हे मानवी इतिहासाचे अटळ असे भवितव्य आहे ही मार्क्सवादाची शिकवण होती. विवेकनिष्ठ, शास्त्रीय विचारपद्धतीचा अवलंब करून मानवी समाजाची घडण, त्याचा विकास आणि भवितव्य ह्याविषयीचे आपले सिद्धांत आपण पक्के केले आहेत आणि ह्या सिद्धांतांना अनुसरून साम्यवादी समाज अस्तित्वात आणण्याची कार्यपद्धती निश्चित केली आहे असा मार्क्सवादाचा दावा होता. परंपराग्रस्त, अवरुद्ध, मागासलेल्या समाजातील विचारवंतांना आणि कार्यकर्त्यांना मार्क्सवादाचे जबरदस्त आकर्षण त्या काळी होते आणि अजूनही आहे. मार्क्सवाद त्यांच्या ध्येयवादाला आवाहन करतो, त्यांना चिवट आशावाद देतो, इतिहासातील दुष्ट शक्तींचे निष्पाप बळी असे स्वतःच्या समाजाचे दर्शन त्यांना घडवून त्यांना शोकाकुल प्रतिष्ठा देतो आणि मानवी इतिहासात स्वाभिमानाने प्रवेश कर-

अनुक्रमणिका

ण्याचा मार्ग दाखवितो. आणि हे सर्व 'शास्त्रीय' विचारपद्धतीला अनुसरून मार्क्सवाद करतो.

गांधीजींच्या प्रेरणेने शास्त्रीजी हिंदू धर्मशास्त्राच्या बौद्धिक बंधनातून निसटले. पण ते मार्क्सवादी बनले तेव्हा हिंदू धार्मिक व सामाजिक परंपरेच्या बाहेर पडले आणि तिचे बाहेरून, तटस्थपणे समालोचन आणि मूल्यमापन करू शकले. कारण मार्क्सवाद एकात्म अशी मानवी, ऐतिहासिक परंपरा मानतो, समान आणि अनिवार्य अशा नियमांनी ह्या मानवी परंपरेची प्रगती होत असते असे मानतो. विशिष्ट समाज आणि त्यांच्या परंपरा ह्या एकात्म मानवी इतिहासात सामावलेल्या असतात, ह्या इतिहासाच्या विकासातील काही टप्पे असतात आणि सर्वसमावेशक अशा साम्यवादी समाजात त्यांचे विसर्जन होणे हे त्यांचे अटळ भवितव्य असते अशी मार्क्सवादाची त्यांच्याकडे पाहण्याची दृष्टी असते. हिंदू धार्मिक आणि नैतिक मूल्ये आणि त्यांना आधारभूत असलेली व त्यांच्यापासून निष्पन्न होणारी तत्त्वे ह्यांचे पक्के आणि आंतरिक ज्ञान धर्मशास्त्राच्या पारंपरिक पद्धतीने केलेल्या अभ्यासातून त्यांनी कमविले. हिंदू परंपरेची एका सार्वत्रिक 'मानवी' दृष्टिकोणातून चिकित्सा व मूल्यमापन करण्याची प्रेरणा त्यांना मार्क्सवादापासून लाभली आणि ह्यासाठी आवश्यक असलेली वैचारिक आयुधेही मार्क्सवादाने त्यांना पुरविली. कारण आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, विज्ञान आणि सामाजिक शास्त्रे, नैतिक आणि सामाजिक चिंतन आणि त्यांच्यावर आधारलेली सामाजिक आंदोलने ह्यांतून मार्क्सवादाचा उदय झाला आहे आणि हे सर्व विचारधन मार्क्सवादात अंतर्भूत आहे. भारतीय बौद्धिक परंपरेचे खोल आणि आंतरिक आकलन आणि आधुनिक पाश्चात्त्य विचारावरील भक्कम पकड यांचा शास्त्रीजींच्या ठिकाणी जो संगम आढळतो तसा भारतात अन्यत्र क्वचितच आढळून येईल.

मार्क्सवादापासून नवमानवतावादापर्यंत शास्त्रीजींनी केलेला प्रवास हे एका अर्थाने मार्क्सवादाचे आतून करण्यात आलेले परिवर्तन होते. पण हे पण हे परिवर्तन एवढे मूलगामी होते, की त्यातून निर्माण झालेले तत्त्वज्ञान अनेक महत्त्वाच्या मुद्द्यांवर मार्क्सवादाला विरोधी ठरले. सार्वत्रिक मानवी मूल्यांच्या आधाराने विशिष्ट समाजाची व त्याच्या परंपरेची चिकित्सा करण्याची आवश्यकता नवमानवतावादाने स्वीकारली. पण ही मूल्ये— प्रत्येक मानवी व्यक्तीची विवेकशीलता, ज्ञाता आणि कर्ता म्हणून असलेले तिचे स्वातंत्र्य, ह्यांच्यांत अनुस्यूत असलेली मानवी समता व सहकार्य ही मूल्ये— नवमानवतावादाने सरळ मानवी प्रकृतीवर आधारली. मार्क्सवादाप्रमाणे मानवी इतिहासाच्या विकासात नव्हे. मानवी इतिहासाचा अपरिहार्य असा क्रम असतो आणि माणसांची कर्तव्ये आणि भवितव्य इतिहासाच्या क्रमाशी आणि भवितव्याशी बांधलेले असते ही मार्क्सवादी कल्पना नवमानवतावादाने नाकारली. माणसे असतील त्या परिस्थितीत एकत्र येऊन परस्परसहकार्याने आपल्या भवितव्याला दिशा देऊ शकतात. नवमानवतावादी शास्त्रीजी आपली सार्वत्रिक मूल्ये घेऊन हिंदू परंपरेकडे, तिची चिकित्सा करण्यासाठी सरळ येऊ शकले. एकात्म आणि अपरिहार्य म्हणून मानण्यात आलेल्या मानवी इतिहासाच्या संदर्भात तिच्याकडे पाहण्याचे आता कारण उरले नव्हते.

शास्त्रीजींच्या वैचारिक प्रवासाचे टप्पे त्यांनी वेळोवेळी लिहिलेल्या निबंधांत प्रतिबिंबित झाले आहेत. हे लिखाण 'शुद्ध' वैचारिक स्वरूपाचे नाही; त्याला एक सामाजिक कार्य, समाजपरिवर्तनाच्या प्रक्रियेला गती आणि विशिष्ट दिशा देण्याचे उद्दिष्ट आहे. 'एन्सायक्लोपीडिस्ट' विचारवंतांनी केलेल्या लिखाणाप्रमाणे सामाजिक परिवर्तनाचे साधन असलेले असे हे लिखाण आहे. ते सामाजिक उद्दिष्टासाठी करण्यात आलेले असले तरी उथळ, प्रचारकी नाही. त्यात प्रकट झालेली व्यापक विद्वत्ता, चिंतनाचे गांभीर्य, उत्कटता आणि ऋजुता, युक्तिवादांतील नेमकेपणा आणि धार, आणि वक्तृत्व व तर्क यांचा मनोहर मिलाफ यांच्यामुळे हे निबंध केवळ प्रासंगिक राहत नाहीत, त्यांना अभिजात वैचारिक साहित्यात स्थान मिळते. 'आनंदमीमांसा' हा निबंध (पृ. ४३७–४६९) ह्या प्रकारच्या लिखाणाचे एक उत्कृष्ट उदाहरण आहे. शास्त्रीजी धर्मशास्त्राच्या परंपरेत जेव्हा दृढपणे ठाण मांडून होते तेव्हा, १९२८ साली, लिहिलेला हा निबंध आहे. 'सनातन' धर्मशास्त्र ऐहिक जीवनाला अभिमुख असेच होते,

ते केवळ विरक्तीची शिकवण देत नाही, तर व्यक्तीच्या आणि समाजाच्या उत्कर्षाचे ते शास्त्र आहे ह्या सिद्धांताचे त्यात प्रतिपादन आहे. वैदिक दार्शनिक आणि संतसाहित्याचा थोडक्यात आणि अतिशय नेमकेपणे परामर्ष घेऊन शास्त्रीजी असा निष्कर्ष काढतात, की "सनातन धर्मशास्त्राचा उदय वैदिक वाङ्मयात झाला. ह्याची वाढ वैदिक, आर्यांनी केली. वैदिक आर्य आनंदवादी होते. ह्या धर्मशास्त्राच्या मुळाशी ऐकान्तिक दुःखवाद नव्हता, तर धृत्युत्साहसमन्वित असा आनंदवाद होता. हे धर्मशास्त्र दुःखवादी व दैववादी लोकांनी मलिन केले... सनातन धर्मशास्त्र हे भारतीयांच्या प्रपंचाचे सच्छास्त्र आहे. आधिभौतिक आध्यात्मिक सुखवाद हा त्याचा पाया आहे." हिंदू धार्मिक परंपरेला ऐहिक जीवनाशी सन्मुख करण्याचे स्वामी दयानंद–विवेकानंद यांच्यापासून जे प्रयत्न झाले, त्यांतून निर्माण झालेल्या वैचारिक साहित्यात ह्या छोटेखानी, अतिशय बांधीव आणि 'धृत्युत्साहसमन्वित' शैलीत लिहिलेल्या निबंधाला महत्त्वाचे स्थान आहे.

४२ सालातील निबंध

ह्यानंतर 'जडवाद अर्थात अनीश्वरवाद' ह्या १९४२ साली प्रसिद्ध झालेल्या निबंधाकडे आपण वळलो तर हिंदू धर्मशास्त्राचा संदर्भ पूर्णपणे सुटलेला आढळतो. शास्त्रीजी आता मार्क्सवादी आहेत. जडवादाचे समर्थन करण्यासाठी हा निबंध लिहिण्यात आला आहे, आणि शास्त्रीजींना अभिप्रेत असलेला जडवाद हा मार्क्सवाद्यांनी स्वीकारलेला जडवाद आहे. तत्त्वमीमांसेतील (मेटॅफिजिक्स) एक उपपत्ती म्हणून एखादा विद्यापीठीय तत्त्ववेत्ता जडवादाची जशी मांडणी करील तशी येथे करण्यात आलेली नाही. किंवा तो ज्या प्रकारचे प्रश्न जडवादाविषयी उपस्थित करील तसे प्रश्न शास्त्रीजी उपस्थित करीत नाहीत. मार्क्सवादी विचारसरणीच्या विकासात जडवादाचे सार म्हणून जे सिद्धांत निश्चित करण्यात आले आणि मार्क्सवादाचा अविभाज्य भाग म्हणून स्वीकारण्यात आले त्यांचा शास्त्रीजी पुरस्कार करतात. उदा., भौतिक विज्ञाने आणि जडवाद यांची मार्क्सवाद घालीत असलेली सांगड, ज्ञान आणि कृती यांच्या अविभाज्यतेचा सिद्धांत (युनिटी ऑफ थिअरी अँड प्रॅक्टिस), ही कृती मूलतः सामाजिक परिवर्तनाची कृती असते हा सिद्धांत, इ. उदा., पुढील विधाने घ्या : "जडवाद हा विज्ञानांचा निष्कर्ष आहे आणि तो विज्ञानाचे साधनही आहे. विज्ञानांच्या सामान्य मर्यादा व विज्ञानास आधारभूत असलेली सामान्य तत्त्वे विज्ञानांच्याच समीक्षणाने सिद्ध करून विज्ञानास प्रेरक असलेले व त्याच्या प्रगतीस मदत करणारे एकमेव तत्त्वज्ञान म्हणजे जडवाद होय. हे तत्त्वज्ञान विज्ञानाचे पूरक शास्त्र आहे पण ते विज्ञानापेक्षा वरिष्ठ नाही." मार्क्सवाद म्हणजेच जडवाद, आणि जडवाद म्हणजेच विज्ञानाने सिद्ध केलेले सिद्धान्त अधिक विज्ञानाला आधारभूत असलेले विश्वाच्या स्वरूपाविषयीचे सिद्धांत, पण ह्या आधारभूत सिद्धांतांनाही अखेरीस विज्ञानाचे पाठबळ असते, मार्क्सवाद हे इतर तत्त्वज्ञानासारखे कल्पनाजाल नाही, ते वैज्ञानिक आहे, ह्या मार्क्सवादी दाव्याचे समर्थन ह्या वाक्यात आले आहे.

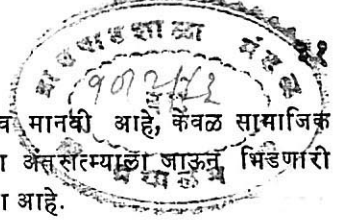
तसेच पुढील वाक्ये घ्या : "कर्म हीच ज्ञानाच्या प्रामाण्याची कसोटी होय." "प्रयोग वा प्रयत्न यांच्या योगाने ज्ञानाचे प्रामाण्य किंवा अप्रामाण्य सिद्ध होते..." (प्रयोग आणि प्रयत्न ही एकच गोष्ट आहे का असे ह्यावर विचारता येईल.) आणि हे कर्म किंवा प्रयत्न सामाजिक असतो असे पुढील वाक्ये सांगतात : "कारण ज्ञानाचे व विद्येचे सार मानवी उद्योगात व उत्पादक सामग्रीत उतरलेले असते. समाजातील अवजारांच्या, हत्यारांच्या किंवा भौतिक साधनांच्या कार्यक्षमतेवरून ज्ञानाचे सामर्थ्य व विद्येचे तेज ओळखता येते." "सगळा मानवसमाज आपसात लूट न करता, कोणत्याही वर्गास दास्यात न ठेवता नीट रीतीने आपला योगक्षेम चालवू शकतो आणि वर्गरहित समाजसंस्थेची स्थापना करून विज्ञानांच्या व यंत्रांच्या साहाय्याने सृष्टीतील अनंत शक्तींचा उपयोग करून सगळ्या समाजघटकांच्या भौतिक व आध्यात्मिक गरजा भागविण्याइतके अर्थोत्पादन करू शकतो असे आश्वासन मार्क्सवादी समाजसत्तावादच देऊ शकतो."

आवेशयुक्त प्रतिपादन

हे सर्व अतिशय विवाद्य असे मुद्दे आहेत. ह्या विवादाच्या तपशीलात शास्त्रीजी उतरत नाहीत.







ह्या सिद्धांतांविरुद्ध जे आक्षेप घेता येण्याजोगे आहेत ते उपस्थित करून त्यांचा परामर्श ते घेत नाहीत. ते सरळ आणि आवेशाने ह्या सिद्धांतांचे प्रतिपादन करतात. एका विशिष्ट सामाजिक–राजकीय विचारसरणीचा पुरस्कार आणि प्रसार करण्यासाठी करण्यात आलेले हे लिखाण आहे. पण एक भारतीय पंडित भारतीय वाचकांसाठी ते करीत आहे ह्याच्या स्पष्ट खाणाखुणा त्याच्यात जागोजागी आढळतात. जडवादाला विरोध करणाऱ्या चिद्वादी तत्त्ववेत्त्यांचा निर्देश करताना बार्क्ले, ह्यूम, कांट, हेगेल यांच्याबरोबर धर्मकीर्तीचाही ते उल्लेख करतात. प्रत्यक्ष अनुभव हेच सर्वांत श्रेष्ठ प्रकारचे ज्ञान होय असे प्रतिपादन करताना ते वेदान्ताचा आधार घेतात– "म्हणूनच वेदान्तात श्रवण, मनन व निदिध्यास यांपेक्षा साक्षात्काराची महती अधिक आहे." देहाहून भिन्न असा आत्मा नाही, देहच आत्मा आहे ह्या सिद्धाताचे समर्थन करताना शंकराचार्यांच्या शारीरभाष्यातील वचन उद्धृत करतात.

'जडवाद' हा निबंध 'आयडियालॉजिकल' लिखाणाचे उदाहरण आहे हे खरे; पण ते अतिशय समर्थपणे केलेले लिखाण आहे. तुलनेने त्यांचा 'अनीश्वरवाद' हा उत्तर विभाग अधिक समतोल आहे. ('जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद' ह्या शीर्षकातील 'अर्थात्' ह्या शब्दाचा अर्थ लावणे कठीण आहे. जडवादापासून अनीश्वरवाद निष्पन्न होतो पण अनीश्वरवाद्याला जडवाद स्वीकारण्याचे कारण नाही. सांख्य अनीश्वरवादी आहे पण जडवादी नाही आणि ह्याच्यात काही अंतर्गत विसंगती नाही.) ह्या भागात एका विशिष्ट विचारप्रणालीचा अभिनिवेशाने पुरस्कार करण्यासाठी शास्त्रीजी लिहीत आहेत, तिच्यासंबंधी उपस्थित होऊ शकणाऱ्या तार्किक अडचणींकडे पुरेसे लक्ष देण्याची त्यांची मानसिक तयारी नाही असे दिसत नाही; तर ते तत्त्वजिज्ञासू म्हणून लिहीत आहेत, ईश्वराविषयीच्या सर्व साधकबाधक युक्तिवादांना सहानुभूतीने न्याय देण्याचा त्यांचा प्रयत्न आहे असाच मनावर ठसा उमटतो. ह्याचे एक कारण कदाचित असे असेल, की 'ईश्वर' ही संकल्पना भारतीय तत्त्वज्ञानात खूपच चर्चिली गेलेली संकल्पना आहे. आणि तिचे महत्त्व मानवी आहे, केवळ सामाजिक नाही. व्यक्तीच्या अंतरात्म्याला जाऊन भिडणारी अशी ही संकल्पना आहे.

कसदार विवेचन

शास्त्रीजींनी हे सर्व विवेचन विषयाच्या गांभीर्याला आणि भावनिक महत्त्वाला साजेशा सहृदयतेने आणि प्रांजळपणे केले आहे. ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करू पाहणारी प्रमाणे वक्तृत्वपूर्ण आणि परिणामकारक पद्धतीने त्यांनी मांडली आहेत आणि त्यांनी सादर केलेल्या पुराव्यांची आणि युक्तिवादांची छाननी तटस्थपणे आणि सूक्ष्मपणे केली आहे. ह्या परीक्षणात तार्किक चोखपणा आहे, पण कर्कशपणा नाही. सर्वसामान्य सुशिक्षित मराठी वाचकासाठी हे विवेचन करण्यात आले आहे, तत्त्वज्ञानाच्या पंडितांसाठी नव्हे. त्याच्यात तांत्रिक परिभाषेचे व तळटीपांचे अवडंबर नाही, पण ते अतिशय कसदार आहे. न्याय, वेदान्त, जैन, बौद्ध इ. भारतीय दर्शने, ह्यूम, कांट ते एडिंग्टन इ. पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्ते व विचारवंत यांनी ईश्वराविषयी जे विचारमंथन केले आहे त्याचे सार शास्त्रीजींनी मराठी वाचकांपुढे सरळ, साध्या मराठीत मांडले आहे. ह्या तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारांचा अनुवाद त्यांनी केला आहे असे नव्हे. ते सरळ आपल्या विषयाला जाऊन भिडले आहेत. पण ज्या रीतीने त्यांनी प्रश्न उपस्थित केले आहेत व त्यांची उत्तरे दिली आहेत तिच्यावरून पूर्वसूरींचे विचार त्यांनी पचविले आहेत हे आपोआप दिसून येते.

तत्त्वज्ञान असेच लिहिले पाहिजे. तत्त्वज्ञान काही प्रमाणात आणि त्याच्या काही स्तरांवर अपरिहार्यपणे तांत्रिक बनते. पण मानवी जीवनाच्या संदर्भात उद्भवणाऱ्या मूलभूत प्रश्नांविषयीचा पद्धतशीर विचार असेच तत्त्वज्ञानाचे स्वरूप असल्यामुळे ललित साहित्य, समीक्षा, इतिहास यांच्याप्रमाणेच तत्त्वज्ञान मुख्यतः सर्वसामान्य वाचकांसाठी लिहिले गेले पाहिजे. भारतीय दर्शनांत मुरलेल्या पंडितांनी पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करून तत्त्वज्ञानातील प्रश्नांवर सामान्य सुशिक्षित वाचकांसाठी मराठीतून लिखाण करण्याची प्रथा पाडली असती, तर किती ताकदीचे आणि कसदार वैचारिक साहित्य मराठीत निर्माण झाले असते ह्याचे उदाहरण 'अनीश्वरवादा'च्या रूपाने आपल्यापुढे उभे आहे. दुर्दैवाने

शास्त्री-पंडित आपल्या परंपरेत बंदिस्त राहिले. आधुनिक जीवनाच्या प्रश्नांकडे ते वळलेच नाहीत. उलट, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान शिकलेल्या आणि शिकविणाऱ्या विद्यापीठीय प्राध्यापकांचे ज्ञान परभृत आणि बेगडी होते. पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारांचा अनुवाद करण्यापलीकडे ते काही करू शकत नव्हते. ह्या परिस्थितीत शास्त्रीजींनी तत्त्वज्ञानातील एका समस्येवर केलेले हे लिखाण मराठी वैचारिक साहित्यात अपवाद म्हणून राहिले.

तिसरा गट

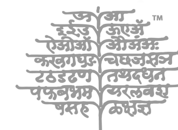
प्रस्तुत विभागातील निबंधांचा तिसरा गट म्हणजे मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाची आणि विरोध-विकास पद्धतीची चिकित्सा करणारे निबंध. सर्वसाधारण सुशिक्षित वाचकांना ते क्लिष्ट वाटतील असा संभव आहे. मार्क्सवादाचा महाराष्ट्रात बराच बोलबाला होत असला, तरी मार्क्सवादाची पद्धतशीर मांडणी मराठीत कुणी केलेली नाही. मार्क्सवादात समाविष्ट असलेल्या सिद्धांतांचे, अनेक उदाहरणांचे साहाय्य घेऊन, विस्ताराने आणि सहानुभूतीने आणि कल्पकतेने विवेचन केल्याशिवाय त्यांचे निवळ मराठी वाचकाला नीट आकलन होणार नाही. विशेषतः मार्क्सवादाला हेगेल व इतर पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्ते यांच्या तत्त्वज्ञानाची, तसेच अभिजात अर्थशास्त्राची जी पार्श्वभूमी आहे त्यामुळे मार्क्सवादाचे सम्यक आकलन करून देण्याचे काम अधिकच दुर्घट झाले आहे. त्याच्या विवेचनाला कुठून सुरुवात करावी हेच कळणे कठीण आहे आणि मार्क्सवादाचे नीट आकलन झालेले असल्याशिवाय त्याच्यातील तर्कदोष कितीही स्पष्टपणे उघडकीला आणले, तरी त्यातून फारसे काही हाती लागणार नाही.

तरीही शास्त्रीजींनी जागेच्या मर्यादेत मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाची आणि विरोध-विकास पद्धतीची सहानुभूतीने आणि यथार्थ मांडणी केली आहे आणि त्यांची चिकित्साही चोखपणे आणि ऋजुतेने (फेअर्ली) केली आहे. विशेषतः विरोध-विकास पद्धतीचे त्यांनी विस्ताराने केलेले परीक्षण उद्बोधक आहे. मानवी जीवनाचा विशिष्ट प्रकारे अर्थ लावणारे एक तत्त्वज्ञानात्मक दर्शन हे मार्क्सवादाचे स्वरूप आणि सामाजिक क्रांतीची रणनीती (स्ट्रॅटेजी) आणि कार्यपद्धती यांची आखणी करणारी राजकीय विचारप्रणाली हे मार्क्सवादाचे दुसरे स्वरूप यांमध्ये असलेली तफावत शास्त्रीजींनी स्पष्ट केली आहे आणि ही मोलाची कामगिरी आहे : "मार्क्सवाद दोन विरुद्ध टोकांच्या स्वरूपात अस्तित्वात दिसतो... एका टोकाला मार्क्सवाद हे शुद्ध तत्त्वज्ञान म्हणून दिसून येते... दुसऱ्या विरुद्ध टोकाला जो मार्क्सवादाचा प्रकार दिसतो त्यात केवळ व्यावहारिक राजकारण येते... लेनिनच्या उदयानंतर वाटेल त्या प्रकाराने राज्य बळकाविण्याचे एक तंत्र म्हणून मार्क्सवाद पुढे आला ... स्तालिनवाद... उदार आणि मानवप्रधान अशा पूर्व परंपरेचा... कडवा शत्रू बनला."

मार्क्सवादाच्या विकृतिकरणाला मार्क्सवादातील तात्त्विक सिद्धांतांनीही हातभार लावला आहे हेही शास्त्रीजी दाखवून देतात. "अत्यंत घोर अत्याचार करावेत, त्यांचे समर्थन विरोधविकास पद्धतीने करता येते. कारण या पद्धतीच्या दृष्टीने एका स्थितीतून अगदी विरुद्ध स्थिती निर्माण होत असते. म्हणून जुलमातून स्वातंत्र्य निर्माण होण्याचे आश्वासन देता येते. गुलामगिरीचा पोलादी किल्ला बांधावा आणि म्हणावे, की ही संपूर्ण स्वातंत्र्यसिद्धीची पूर्वतयारी आहे."

मार्क्सवादाचे शास्त्रीजींनी केलेले हे परीक्षण त्यांनी नवमानवतावादाचा स्वीकार केल्यानंतरच्या पर्वात केलेले आहे. पण नवमानवतावादाच्या काही ठोक सिद्धांतांचा मार्क्सवादावर त्यांनी प्रहार केला आहे असे ह्या परीक्षणाचे स्वरूप नाही. हे परीक्षण त्यांनी मोकळेपणे केले आहे. त्यांनी मांडलेला एक मुद्दा भारतीयांना महत्त्वाचा वाटेल. "मार्क्सवादाचा सिद्धांत असा आहे, की संस्कृती (civilisation) जगात एकच आहे आणि भारत, चीन, इस्लाम, ख्रिश्चन इत्यादी ज्या संस्कृती समान दर्जाच्या म्हणून आपण समजतो, त्यांत विकासक्रम आहे व एका संस्कृतिमालेतीलच ते भाग होत. ख्रिश्चनत्व ही त्या मालेतील सर्वांत प्रगत अवस्था आहे. यावरून असे निघते, की भारत, चीन इत्यादिकांनी एक तर युरोपचे अनुकरण तरी करावे किंवा अवनत अवस्थेत कुचमत पडावे." ह्या शृंगापत्तीतून नवमानवतावादाने शास्त्रीजींची सुटका केली.

अनुक्रमणिका





उदार तसेच मुक्त

सामाजिक परिवर्तनाचे साधन म्हणून लिहिल्या गेलेल्या ह्या निबंधांशिवाय 'शुद्ध' वैचारिक स्वरूपाचे निबंधही ह्या संग्रहात समाविष्ट करण्यात आले आहेत. सामाजिक परिवर्तनाच्या आंदोलनात सहभागी झाल्यानेच केवळ बंदिस्त हिंदू वैचारिक परंपरेतून शास्त्रीजी बाहेर पडले नाहीत. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, समाजशास्त्र, राज्यशास्त्र, सांस्कृतिक मानवशास्त्र यांच्या अभ्यासातून लाभलेल्या वैचारिक आयुधांच्या साहाय्याने भारतीय बौद्धिक परंपरेचे कवच फोडून ते अधिक उदार आणि मुक्त अशा बौद्धिक वातावरणात आले. भारतीय बौद्धिक परंपरेकडे चिकित्सक दृष्टीने, आणि मानवजातीच्या इतर इस्लामी, ख्रिश्चन, 'आधुनिक' इ. परंपरांकडे सहानुभूतीने व मर्मग्राही दृष्टीने पाहणे त्यांना शक्य झाले. मानवजातीच्या सबंध सांस्कृतिक वारशावर आपला हक्क त्यांना सांगता येऊ लागला. ह्या व्यापक आणि चिकित्सक दृष्टिकोणाचा प्रत्यय 'धर्म' आणि 'धर्माचे मानवी इतिहासातील स्थान' ह्या दोन उत्कृष्ट निबंधांत येतो. यांत धार्मिक संकल्पनांनी आणि मूल्यांनी मानवजातीच्या वेगवेगळ्या सांस्कृतिक परंपरांत जी भिन्न जीवनरूपे धारण केली आहेत त्यांचा परामर्श घेण्यात आला आहे, वेगवेगळ्या धर्मांनी जे भिन्न जीवनमार्ग विकसित केले आहेत त्यांचे विश्लेषण आणि मूल्यमापन करण्यात आले आहे आणि केवळ भूतकालीन परंपरांतच नव्हे, तर कोणत्याही काळातील मानवी समाजात धर्माचे स्थान काय राहील याचाही विचार केला आहे. विवेचन अतिशय तटस्थपणे करण्यात आले आहे. आणि त्याच्यात इतकी समृद्ध आणि विविधांगी माहिती सहजपणे ओवण्यात आली आहे, की त्याला एक असाधारण भरीवपणा आला आहे. अधिकारवाणीने (मॅजिस्टीरिअल) केलेल्या विवेचनाचा नमुना म्हणून या निबंधाकडे बोट दाखविता येईल. 'धर्माचे मानवी इतिहासातील स्थान' ह्या निबंधाचा निष्कर्ष उद्धृत करण्यासारखा आहे.

"आता जी विज्ञान आणि बुद्धिवाद यांवर आधारलेली मानवी संस्कृती प्रादुर्भूत झालेली दिसते तिचा आधार मानवजात हा आहे. ती जगाच्या

कोणत्याही परंपरागत धर्मसंस्थेच्या मर्यादेत वाढत नाही... म्हणून संकुचित अशी कोणतीही धार्मिक आणि सामाजिक परंपरा यापुढे आत्मोद्धारास आणि विश्वोद्धारास असमर्थ ठरेल... सर्व मानवजातीचा समन्वय साधणारे राजकारण आणि समाजकारण आज प्रत्येक देशात उत्पन्न व्हावयास पाहिजे. धर्मसंस्था हे कार्य करण्यास असमर्थ आहे. कारण ती विरोधी परंपरेच्या इतिहासाच्या बंधनात बद्ध आहे."

याच निःपक्षपाती आणि सार्वत्रिक मानवी मूल्यांवर आधारलेल्या दृष्टीने त्यांनी लोकमान्यांच्या नैतिक शिकवणीचे परीक्षण केले आहे ("'गीतारहस्य' व साधनशुचिता"), हिंदू जातिसंस्थेचे समालोचन केले आहे ("जातिसंस्था") आणि जोतिबा फुल्यांच्या विचारांची चिकित्सा केली आहे ("जोतिनिबंध", "महात्मा फुले"). जोतिबांच्या विचारांची खरी ओळख शास्त्रीजी आणि प्रा. गं. बा. सरदार यांनीच आजच्या पिढीला करून दिली हे म्हणणे योग्य ठरेल.

बौद्धिक क्षेत्रातील चमत्कार

अतिशय शिस्तबद्ध पण अतिशय संकुचित अशा हिंदू बौद्धिक परंपरेत वाढलेल्या पंडिताने हा विशाल, मानवताव्यापी दृष्टिकोण प्राप्त करून घ्यावा, स्वावलंबी अध्ययनाने आणि स्वतः केलेल्या मननाने प्राप्त करून घ्यावा हा बौद्धिक क्षेत्रातील एक चमत्कार मानता येईल. पण एक गोष्ट ध्यानात घेणे योग्य ठरेल. ह्या चमत्कारामागे 'संकुचित' हिंदू बौद्धिक परंपरेत विकसित झालेला निखळ बौद्धिक प्रामाणिकपणा आणि हिंदू आध्यात्मिक परंपरेत विकसित झालेली अद्वैती, आत्मौपम्य वृत्ती यांची प्रेरणा आहे. शास्त्रीजींनी हिंदू आणि इतर धर्मपरंपरांची ज्या प्रकारे चिकित्सा केली आहे तशी एखादा मौलवी किंवा ख्रिस्ती धर्मगुरू करील असा संभव नाही. शास्त्रीजींनीच म्हटल्याप्रमाणे, "(भारतीय संस्कृतीतील) मूलभूत तत्त्व विभिन्नता व वैचित्र्य यांस मान द्यावयास शिकविते. भारतीय एकतेची निर्मिती करणारी मूलभूत तत्त्वे किंवा मूल्ये ही कोणत्याही राष्ट्रातील संस्कृतीच्या परंपरेत सापडत

नाहीत. निदान अन्य राष्ट्रांतील संस्कृतीवर या श्रेष्ठ मूल्यांचा प्रभाव पडलेला नाही.'

भारतीय तत्त्वज्ञानांतील अनेक पोटविषयांवर विश्वकोशासाठी शास्त्रीजींनी लिहिलेल्या नोंदी ह्या संग्रहात संकलित करण्यात आल्या आहेत आणि त्याही अत्यंत उपयुक्त आहेत. भारतीय तत्त्वज्ञान हे एक विशाल क्षेत्र आहे आणि त्यातील तपशीलांच्या अफाट पसाऱ्यावर ज्याची भक्कम पकड आहे असाच विद्वान इतक्या संक्षेपाने ह्या गुंतागुंतीच्या समस्यांचे विवेचन करू शकला असता. त्यातील बरीचशी माहिती मराठीत प्रथमच अवतीर्ण होत आहे.

ह्या लेखसंग्रहाच्या रूपाने समृद्ध आणि बहुविध असे विचारधन शास्त्रीजींनी मराठी वाचकांना दिले आहे.

त्या दोन भूमिका अदृश्य

तरीही प्रत्यक्ष जीवनात शास्त्रीजी ज्या अनेकविध बौद्धिक भूमिका वठवितात, त्यांतील दोन भूमिकांना ह्या लेखसंग्रहातच काय पण शास्त्रीजींच्या एकंदर लिखाणात स्थान लाभलेले नाही. शास्त्रीजींमध्ये असलेला अस्सल भारतीय दार्शनिक, घटापटाच्या खटपटीचा अधिकारी पंडित येथे किंवा अन्यत्र कुठे प्रकट झालेला नाही. आणि अस्तित्वाच्या अंतिम रहस्याचा भेद करू पाहणारा, वाचा आणि मन जिथून माघारी फिरतात तेथे ठाण मांडून पलीकडचा वेध घेणारा एकांतातील तत्त्वजिज्ञासूही त्यांच्या लिखाणात कधीच अवतरलेला नाही. पहिल्या भूमिकेचा अजूनही आविष्कार होऊ शकेल. दुसऱ्या भूमिकेला बहुधा 'नेति', 'नेति' म्हणण्या पलीकडे वावही नसेल.

'सावरकर सूची'चा महत्त्वाकांक्षी उपक्रम

स्वातंत्र्यवीर सावरकर यांच्या जन्मशताब्दिवर्षी सूची प्रबोधिनीच्या वतीने सावरकर सूची संपादनाचा महत्त्वपूर्ण संकल्प आम्ही प्रकट करीत आहोत. १९८३ अखेरपर्यंत प्रसिद्ध झालेल्या सावरकर विषयक सर्व साहित्याच्या नोंदींचा या सूचीत समावेश करण्यात येणार असून २८ मे १९८४ पर्यंत ही सूची प्रसिद्ध करण्याचा मानस आहे.

युगपुरुष सावरकर यांचे वाङ्मय त्यांच्या हयातीत उपेक्षिले गेले असले, तरी काळाच्या ओघात ते सतत स्फुरणदायी ठरेल व अक्षर स्वरूपाचे मानले जाईल यात शंका नाही. अशा वाङ्मयाची एकत्रित नोंद करणे भावी पिढ्यांच्या दृष्टीने उपयुक्त ठरेल. हे कार्य किती मोलाचे, परिश्रमाचे आहे, हे निराळे सांगण्याची आवश्यकता नाही.

सावरकर यांनी लिहिलेले व त्यांच्यावर लिहिले गेलेले (ग्रंथ, लेख, भाषणे, पत्रे इत्यादी) अशा सर्व वाङ्मयाच्या नोंदी या सूचीत येणार असून ही सूची अधिकात अधिक परिपूर्ण व्हावी या दृष्टीने वृत्तपत्र संपादक, लेखक, प्रकाशक व प्रामुख्याने ग्रंथपाल यांना आम्ही सहकार्याचे कळकळीचे आवाहन करीत आहोत. त्यांना उपलब्ध होणाऱ्या सावरकरांविषयीच्या नोंदी सूचीच्या नेहमीच्या तपशीलासह त्यांनी वरील पत्त्यावर पाठवाव्यात अशी विनंती आहे.

वि. कृ. मेहेंदळे
म. प. पेठे
कार्यवाह

भाषावैज्ञानिक दृष्टिकोन : वाङ्मय आणि शैलीविज्ञान*

रमेश वा. धोंगडे

भाषेचा भाषा म्हणून वैज्ञानिक पद्धतीने अभ्यास करणारे विज्ञान ते भाषाविज्ञान. वैज्ञानिक पद्धतीने अभ्यास करणे म्हणजे स्वतःच्या वैयक्तिक आवडी-निवडी, राग-लोभ आणि प्रचलित समजुती बाजूला ठेवून वस्तुनिष्ठ भूमिकेतून भाषेचा वेध घेणे, तिच्यात काहीएक निश्चित तत्त्व सापडते का याचा शोध घेणे. भाषेबाबत हा वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोन स्वीकारणे पाश्चात्त्यांना जड गेले. भारतीयांना आणि विशेषतः मराठी भाषेचा अभ्यास करताना भाषावैज्ञानिकाला अनेक गोड समजुती, भावनिक दृष्टिकोन आणि सामाजिक श्रद्धा– विशेषतः साहित्यिक आणि समीक्षक यांनी जोपासलेल्या श्रद्धा– बाजूला ठेवाव्या लागतात. 'माझा मऱ्हाटाचि बोलु कवतिकें। परि अमृतातेंहि पैजेसि जींके' ही ज्ञानदेवांची उक्ती पुढे मराठी समाजाची श्रद्धा झाली, भाषाविज्ञानात तिला स्थान नाही. पुणेरी मराठी, खानदेशी मराठी, वऱ्हाडी मराठी या मराठीच्या बोली मानल्यास भाषावैज्ञानिकाला त्यांच्यांतील फरकांचे आणि साधर्म्यांचे आकर्षण वाटेल. तर-तम भावाने त्यांची वर्गवारी तो करणार नाही. देवनागरी लिपी ही श्रवणप्रत्ययी आहे, म्हणजे उच्चारानुसार ती लेखन करते हा गोड गैरसमज भाषावैज्ञानिक स्वीकारू शकत नाही. कारण **पण**, **चित्र** यांतील अन्त्य ध्वनी, **चेव** आणि **चव** यांतील भिन्न आद्य व्यंजन-ध्वनी, **भाषा** आणि **माशा** यांतील ष-श हा लेखनात राखलेला पण उच्चारात बहुधा नष्ट झालेला भेद या गोष्टी त्याच्या वैज्ञानिक दृष्टिकोनातून सुटणार नाहीत. संस्कृत-प्राकृत-मराठी असा मराठीचा उगम ऐतिहासिक दृष्ट्या महत्त्वाचा असला, तरी मराठी सुधारण्यासाठी संस्कृत भाषा शिका ह्या युक्तिवादाच्या मर्यादा आणि त्यातील धोके भाषावैज्ञानिकाच्या नजरेतून सुटणार नाहीत. भाषा ही एखाद्या सेन्द्रिय पदार्थाप्रमाणे असते. तिला तिचे स्वतंत्र अस्तित्व असते. तिच्यात कालानुसार बदल होतात. फरक हा, की भाषा मरत नाही, भाषिक मरतात. नव्याने जन्माला येणारे भाषिक मागच्या भाषिकांकडून भाषा घेतात पण त्यात बदलही घडवतात. अर्थात हे बदल कालाच्या दीर्घ पट्ट्यावरच नजरेत भरतात. उदाहरणार्थ, मराठी 'दिल्हे' सारखी क्रियापदरूपे पुढे **दिले** अशी झाली. ज्ञानदेवांची मराठी ही अर्वाचीन मराठीपेक्षा वेगळी आहे असे जाणवते. बखर वाङ्मयातील मराठी ही अर्वाचीन मराठीपेक्षा वेगळी आहे हेही जाणवते. चिपळोणकरांची मराठी त्यामानाने अर्वाचीन मराठीला अधिक जवळची वाटते. सध्या अस्तित्वात असणाऱ्या भाषांचा उलट दिशेने इतिहास तपासता येतो. ऐतिहासिक भाषाविज्ञान ते काम करते. मात्र अतिप्राचीन काळी नेमकी काय परिस्थिती होती हे समजून घेण्याची उत्कंठा सर्वांनाच असली, तरी सामग्रीची मर्यादा किंवा अनुपलब्धता यामुळे ते शक्य होत नाही.

भाषेचा अभिमान आणि भाषाविज्ञान यांचा प्रत्यक्ष संबंध नाही. अभिमान असावा की नसावा हा प्रश्न वैज्ञानिक संशोधनात गौण ठरतो. कारण तो भावनिक प्रश्न आहे. भावनिक दृष्टिकोनाचा आग्रह हा वैज्ञानिक संशोधनास अपकारक ठरू शकतो. भाषाशुद्धीचा प्रयत्न हा कधीकधी या अभिमानातून उद्भवतो. गेल्या चार-पाचशे वर्षांत मराठीने अनेक फार्सी शब्द उसनवारीने घेतले. मोल्सवर्थच्या शब्दकोशाचा अभ्यास केल्यास हे ध्यानात येईल. त्यांतले काही शब्द लुप्त झाले तर **दुकान**, **तक्ता**, **शिपाई** यांसारखे अनेक शब्द आजही वापरात आहेत; नव्हे, हे शब्द मूळ फार्सीचे आहेत

* नोव्हेंबर ८२ त वाई येथे किसन वीर कला-वाणिज्य-विज्ञान महाविद्यालयातर्फे झालेल्या भाषा व संशोधन विषयक परिसंवादात वाचलेला हा निबंध परिसंवादाच्या संचालकांच्या सौजन्याने येथे प्रसिद्ध करीत आहोत. – संपादक

अनुक्रमणिका

याची जाणीवही सामान्य मराठी-भाषिकाला नसते. गेल्या शंभर वर्षांतील इंग्रजीचा मराठीवर होणारा परिणाम याच स्वरूपाचा आहे. उसनवारी, संपर्क हे चांगले की वाईट हे भाषावैज्ञानिक सांगणार नाही, भाषावैज्ञानिक म्हणून त्याचे ते कर्तव्यही नाही. अर्वाचीन मराठीचा अभ्यास करताना मराठीवर इतर भाषांचा कसा आणि कोणता परिणाम झाला एवढेच तो भाषावैज्ञानिक म्हणून सांगेल.

भाषेचा वैज्ञानिक दृष्टिकोनातून अभ्यास करावयाचा हे ठरल्यानंतर भाषावैज्ञानिकाला कशी तटस्थतेची वस्तुनिष्ठ अशी भूमिका स्वीकारावी लागते हे आपण पाहिले. या भूमिकेमुळे लौकिक व्यवहारातील काही श्रद्धा-समजुतींचाही त्याला त्याग करावा लागतो. हेही आपण काही मोजकी उदाहरणे घेऊन पाहिले. आता भाषावैज्ञानिक संशोधनाच्या स्वरूपाचा थोडा विचार करू. भाषेचा ऐतिहासिकदृष्ट्या अभ्यास करणे शक्य आहे. पेशवेकालीन मराठीत असणाऱ्या पायाभूत वाक्यरचनांची किंवा मूलरचित वाक्यांची तुलना अर्वाचीन मराठीतल्या पायाभूत वाक्यरचनांशी करणे, ऐतिहासिक दप्तरांतील लिखाणामध्ये आढळणारे अर्वाचीन मराठीतील पर्यायी शब्द किंवा त्या शब्दांची बदललेली रूपे याची तुलना करणे यांसारखे प्रयत्न हा भाषेच्या ऐतिहासिक अभ्यासाचा भाग आहे. भाषेचा एककालिक अभ्यासही करता येतो. उदाहरणार्थ, अर्वाचीन मराठीची व्याकरण-व्यवस्था सांगणे हा एककालिक अभ्यास होईल. सोईसाठी भाषाभ्यासाचे स्तरही मानण्यात येतात. स्वनविन्यास, पदविन्यास, वाक्यविन्यास, अर्थविन्यास हे संशोधनातील विभिन्न स्तर झाले. भाषावैज्ञानिक संशोधनात दोन महत्त्वाचे प्रवाह आहेत. एक भाषावैज्ञानिक सिद्धांताबाबत संशोधन करण्याचा व दुसरा त्या अनुषंगाने विशिष्ट भाषांचा किंवा विशिष्ट प्रश्नांचा विचार करण्याचा. वर्तनवादाची कास धरणारे संरचनावादी सिद्धान्त, मनोवादाची कास धरणारे रचनान्तरणवादी सिद्धान्त असे सैद्धान्तिक भेदही भाषाविज्ञानात आहेत. मराठी अभ्यासकांना या सैद्धान्तिक भेदांत लक्ष घालण्यास अजून खूप अवकाश आहे. सैद्धान्तिक संशोधनात भर घालण्याची क्षमता मराठीच काय पण कोणत्याही आधुनिक भारतीय भाषावैज्ञानिकाने दाखविलेली नाही. सिद्धान्ताच्या अनुषंगाने भारतीय भाषांची वा काही प्रश्नांची चर्चा भारतीय भाषावैज्ञानिक क्वचित कुठे करतात. सध्याची परिस्थिती लक्षात घेता मराठी भाषावैज्ञानिकांनी या दिशेने प्रगती केली तरी पुरेसे आहे.

भाषाविज्ञानाचा आणि भाषावैज्ञानिक संशोधनाचा वापर करून साहित्यसमीक्षा, शब्दकोशशास्त्र, भाषाशिक्षण या क्षेत्रांत उपयुक्त आणि भरीव कामगिरी करण्यास मात्र भरपूर वाव आहे. उपयोजित भाषाविज्ञानाचे हे क्षेत्र भाषेशी संबंधित असणाऱ्या सर्वच अभ्यासकांना एक मोठे आव्हान आहे. मराठीच्या अभ्यासकांनी याकडे पाठ फिरवण्यासारखी दुसरी घोर आत्मवंचना नाही.

२

पाश्चात्त्य शैलीविज्ञान हे वाङ्मय-समीक्षेतील भाषाविज्ञानाच्या उपयोजनेचे फळ होय. या एकाच शाखेचा खोलवर विचार करण्याने भाषाविज्ञानाचे महत्त्व आणि भाषावैज्ञानिक संशोधनपद्धतीची उपयुक्तता स्पष्ट होऊ शकेल.

शैलीविज्ञान हे पाठ्याचा भाषावैज्ञानिक दृष्टिकोनातून अभ्यास करते. पाठ्येतर गोष्टींचे संदर्भ लक्षात घेऊन समीक्षा लिहिण्याचाही प्रघात आहे. जया दडकरांचे खानोलकरांच्या वाङ्मयावरचे लेखन हे या प्रकारचे आहे. शैलीवैज्ञानिक चिकित्सा ही पारंपरिक समीक्षेपेक्षा खूपच वेगळी, जास्त वस्तुनिष्ठ आणि अधिक शिस्तबद्ध असते. मराठी समीक्षा ही प्रारंभीच्या काळात संस्कृत समीक्षापद्धतीवर पोसली. संस्कृत काव्यशास्त्राचे मुख्यतः तीन टप्पे पडतात. भामह ते उद्‌भट हा पहिला टप्पा. यात गुण आणि रीती यांवर भर नव्हता. दंडी-वामन-रुद्रट हा दुसरा टप्पा. यात गुण आणि त्यांच्या संयोगाने होणारी रीती यांची चर्चा झाली. आनंदवर्धनाचा तिसरा टप्पा. त्याने ध्वनी किंवा व्यंग्यार्थ यांचे महत्त्व विशद केले. पुढे अभिनवगुप्ताने ध्वनीची कल्पना अधिक विस्ताराने मांडली. संस्कृत काव्यशास्त्र हे व्याकरण आणि न्याय यांच्या संगतीतच वाढले. शब्दार्थ आणि वाक्यार्थ यांबाबतची चर्चा काव्यशास्त्राने वाङ्मयाच्या संदर्भात वापरली. संस्कृतला भाषाविज्ञानाची अशी परंपरा होती.

अनुक्रमणिका

भाषाविज्ञानाची ही परंपरा मराठीला नव्हती, आजही नाही. त्यामुळे अभिनवगुप्ताच्या रससिद्धान्ताच्या आधारेच समीक्षा लिहिली गेली. विष्णुशास्त्री चिपळोणकर, न. चिं. केळकर, रा. श्री. जोग या त्रयींचा एकत्रित विचार केल्यास संस्कृत काव्यशास्त्राची पकड मराठी समीक्षेवर कशी घट्ट होती याचे प्रत्यंतर येते. पाश्चात्त्य समीक्षेचा मराठी समीक्षेवरचा ठळक प्रभाव मर्ढेकरांपासून प्रकर्षाने जाणवतो. अर्थात पाश्चिमात्य समीक्षा ही एकजिनसी आहे असा अर्थ येथे अभिप्रेत नाही. आजच्या काळातील प्रभाकर पाध्ये, रा. भा. पाटणकर, गंगाधर पाटील इत्यादी समीक्षकांवर त्यांचे स्वतःचे वेगळेपण मान्य करूनही पाश्चात्त्य समीक्षेचा प्रभाव आहे असे म्हणता येईल. आधुनिक पाश्चात्त्य शैलीवैज्ञानिक चिकित्सेचा प्रभाव मराठी समीक्षेवर अद्याप पडलेला नाही. मात्र भाषावैज्ञानिक संशोधनाची गरज आणि भाषावैज्ञानिक दृष्टी यांचा स्वीकार केल्यास वाङ्मयाची शैलीवैज्ञानिक चिकित्सा स्वीकारावीच लागेल.

शैलीचा, मुख्यतः ललित वाङ्मयातील शैलीचा अभ्यास तीन प्रकारे करता येईल. शैली हे रचनेचे तत्त्व मानून लेखकाच्या दृष्टिकोनातून तिचा विचार करता येईल. दुसरा प्रकार म्हणजे पाठ्येतर संदर्भाचा विचार न करता फक्त पाठ्यातील शैली-विशेषांचा वस्तुनिष्ठ अभ्यास करणे. तिसरा प्रकार म्हणजे वाचकाच्या प्रतिक्रियांच्या आधारे पाठ्याबाबत बोलणे. मराठी समीक्षेत आतापर्यंत झालेला शैलीचा विचार हा प्रामुख्याने या तिसऱ्या प्रकारात मोडतो. याला प्रत्ययवादी शैलीचिकित्सा असे म्हणता येईल. प्रत्ययवादी शैलीचिकित्सेचे अगदी ताजे उदाहरण द्यावयाचे झाल्यास लक्ष्मण माने यांच्या 'उपरा' कृतीमधील भाषेविषयीचा पुढील मजकूर पहा :

"जे जगलो, जे भोगलं, अनुभवलं, पाहिलं ते तसंच लिहीत गेलो" असे लेखकाने नमूद केले आहे. त्याच्या जगण्या-भोगण्यात-अनुभवण्यात जी लय आहे ती लिहिण्यात आलेली आहे. ती त्याच्या जीवनाची भाषा आहे, जीवनाने घडविलेली आहे. ती 'संस्कारित' नसल्यामुळे समाजवास्तवाचा, त्याच्या जातीचा चेहरा तीत स्पष्ट दिसू शकतो. तीत एक भाषिक भौतिकता आहे. कारण त्याने अनुभवाशी प्रतारणा केलेली नाही, इमान राखले आहे. भाषा स्वच्छ, साधी प्रवाही आहे.' (प्रभाकर बागले, 'अनुष्टुभ' जुलै-ऑगस्ट १९८२) कादंबरी वाचून समीक्षकाची जी शैलीविषयक मते बनली, ती मते, समीक्षकाचा प्रत्यय ढोबळमानाने व्यक्त करणारी ही विधाने ती तपासून पाहता येणार नाहीत. कारण त्यात वस्तुनिष्ठतेचा पूर्ण अभाव आहे.

शैलीविषयक अभ्यासाचे व्यक्तिनिष्ठ आणि वस्तुनिष्ठ अभ्यास असे दोन प्रकार मानता येतील. व्यक्तिनिष्ठ अभ्यासात समीक्षक स्वतःच्या आवडीनिवडीला स्वतःच्या कलेसंबंधीच्या दृष्टिकोनाला, स्वतःवर त्या कलावृत्तीने घडणाऱ्या परिणामांना जास्त महत्त्व देतो. शैलीविषयीचे तो स्वतःचे निवेदनच समीक्षेत देतो. उदाहरणार्थ,

दामूचे पाय जमिनीला लागले, की सर्पाची भीती येते, घेरी येते, ओल्या भोपळ्यातली कोंदट अंधारी कैदही येते. (या प्रतिमेची लैंग लक्षणा विचारी मनाला जाणवावी.) जमीन सोडून तो झाडाच्या उंचीवर पोचला की लगेच तो आनंदाने सैरभैर होतो. त्याला जगाचे सौंदर्य नुसते दिसतच नाही, तर जाणवते. हे असे का ? पृथ्वीला पाय लागले की, जीवन संकुचित होते. त्याला जडाच्या मर्यादा पडतात. (धों. वि. देशपांडे, जी. ए. ची 'कवठे', सत्यकथा फेब्रु. १९८२) मराठीतील शैलीचा विचार हा प्रामुख्याने असा व्यक्तिनिष्ठ निवेदनस्वरूपाचा आहे.

शैलीचा वस्तुनिष्ठ अभ्यास म्हणजे केवळ स्वप्रत्यय न मांडता पाठ्याची त्या दृष्टीने छाननी करणे, पुरावे सादर करणे आणि स्वप्रत्ययावर आधारलेले मूल्यमापन (उदाहरणार्थ 'भाषा ओघवती आहे'; 'मला त्या भाषेने मोहिनी घातली', 'लेखन रुक्ष आहे' अशी विधाने) टाळणे. शैलीचा वस्तुनिष्ठ अभ्यास सहा दृष्टिकोनांतून करता येईल. या दृष्टिकोनांची स्थूलमानाने ओळख करून घेऊन भाषावैज्ञानिक पद्धतीचा म्हणजेच शैलीवैज्ञानिक चिकित्सेचा त्यातील वाटा आणि त्याचे महत्त्व यांचा विचार करता येईल. प्रथम या सहाही दृष्टिकोनांतून शैलीच्या काय व्याख्या केल्या आहेत ते पाहू आणि या प्रत्येक व्याख्येची थोडक्यात चर्चा करू.

(१) आशयावरचे वेष्टण म्हणजे शैली.

(२) आविष्करणातील पर्यायांपैकी विशिष्ट पर्यायाची निवड म्हणजे शैली.

(३) शैली म्हणजे लेखकाच्या व्यक्तिगत वैशिष्ट्यांचा संच.

(४) शैली म्हणजे नियमोल्लंघन.

(५) शैली म्हणजे एका विशिष्ट कालातील शैलीविशेषांचा संच.

(६) शैली म्हणजे वाक्यातील घटकांच्या परस्पर संबंधांचा आणि वाक्यावाक्यांतील संबंधांचा विचार.

३

(१) **आशयावरचे वेष्टण म्हणजे शैली** : शैलीच्या वस्तुनिष्ठ अभ्यासातील ही पहिली आणि म्हणून अपरिपक्व अवस्था होती. शैलीचा विचार करावयाचा तर भाषेचा विचार हवा. पाठ्यातील केवळ भाषेचा विचार करायचा तर पाठ्येतर संदर्भापासून दूर राहणे आवश्यक. पाठ्येतर संदर्भांना बाजूला ठेवणे यात एक प्रकारची वस्तुनिष्ठता आहे पण पाठ्येतर संदर्भांना बाजूला ठेवणे म्हणजे आशय आणि भाषा यांना विलग करणे हे आधुनिक भाषाविज्ञानाला मान्य नाही. संस्कृत काव्यशास्त्रातील शब्दालंकार आणि अर्थालंकार या कल्पना ह्या आशय आणि अभिव्यक्ती यांना विलग करण्याच्या प्रयत्नाचे द्योतक आहे. 'केशवसुतांच्या काही कवितांत शैलीचा पूर्ण अभाव आहे.' किंवा 'सामान्य माणूस लेखन करतो, पण साहित्यिक शैलीदार लेखन करतो' यांसारखी विधाने ही शैली आणि आशय यांचा विलगपणा मान्य करतात. शेवटी हा प्रश्न विचार आणि भाषा यांच्या स्वतंत्र अस्तित्वाबाबतचा प्रश्न होतो. सपीर आणि व्होर्फ या भाषावैज्ञानिकांचा असा एक सिद्धान्त आहे, की भाषेविना विचार शक्य नाही, किंबहुना विचाराचे स्वरूप भाषाच ठरविते. हा सिद्धांत ग्राह्य धरल्यास शैलीची वर केलेली व्याख्या स्वीकारता येणार नाही.

(२) **आविष्करणातील पर्यायांपैकी विशिष्ट पर्यायाची निवड म्हणजे शैली** : संदर्भाने येणारा किंवा भाषेतर कारणांनी व्यक्त होणारा अर्थ वाक्यार्थातून काढला तरी वाक्याला काहीएक पायाभूत अर्थ असा उरतोच. उदाहरणार्थ, 'तो माझ्याकडे हळूच पाहतो' या वाक्याचा अर्थ संदर्भानुसार बदलत जाईल. बोलणारी व्यक्ती तरुण स्त्री असली आणि ती एखाद्या तरुणाविषयी हे वाक्य लाजत म्हणाली, तर याचा एक अर्थ होईल. उलट, आई स्वतःच्या लहान मुलाविषयी हे वाक्य उच्चारत असल्यास त्याचा अर्थ बदलेल. बोलणाऱ्या माणसाविषयी पाहणाऱ्याच्या मनात भीती आहे असा संदर्भ असल्यास परत या वाक्याचा अर्थ बदलेल. संदर्भानुसार वाक्यातून वेगवेगळे अर्थ ध्वनित होतात. संस्कृत काव्यशास्त्रातील ध्वनीची कल्पना (उदा. 'सूर्य मावळला' याचे शास्त्रकारांनी दिलेले भिन्न अर्थ) ही यावरच आधारलेली आहे. मात्र ध्वन्यार्थ बाजूला ठेवला, तर सर्व संदर्भांत 'कुणी एक व्यक्ती बोलणाऱ्याकडे काहीएक विशिष्ट पद्धतीने पाहते' हा अर्थ समान राहतोच, तो वाक्याचा पायाभूत अर्थ.

पायाभूत अर्थावर ध्वन्यार्थाची कुरघोडी होते. शैलीविज्ञानात आविष्करणाचे पर्याय हे फक्त पायाभूत अर्थ एकच असलेले पर्याय असतात. त्यांतील एकाची निवड म्हणजेच शैली. पर्यायांतील फरक अनेकदा रचनेचा फरक असतो. उदाहरणार्थ–

(१) सखे, माझ्या गळ्यातील तुझे चांदण्याचे हात काढ.

(२) सखे, माझ्या गळ्याभोवती घातलेले तुझे चांदण्याचे हात काढ.

(३) सखे, काढ बघू माझ्या गळ्यातील तुझे चांदण्याचे हात.

(४) काढ सखे गळ्यातील तुझे चांदण्याचे हात.

ह्या सर्व वाक्यांचा पायाभूत अर्थ एकच आहे (फरक रचनेत आहे). म्हणजे १ ते ४ हे आविष्करणाचे पर्याय आहेत. कुसुमाग्रज यांतील चौथा पर्याय निवडतात (भाषेत उपलब्ध असलेले सर्वच पर्याय लेखकाला माहीत असतात असा अर्थ येथे सूचित करावयाचा नाही. त्याचप्रमाणे लेखक समजून-उमजून निवड करतो असेही नाही. पण भाषेतील विविध शक्यता लक्षात घेता लेखक एक विशिष्ट पर्याय निवडतो एवढेच येथे सांगायचे आहे). ही निवड म्हणजेच शैली. भाषेच्या रचनेचा विचार करताना भाषावैज्ञानिकांनी मानलेले विविध स्तर लक्षात घेतले, तर ही निवड कोणत्या स्तरावर झाली हेही सांगता येते. उदाहरणार्थ, केश–केस–कच, रेशमी–मखमली–मऊ–मृदुल, अधर–ओष्ठ–ओठ, शराब–दारू–नशा या पर्यायी शब्दांतून केश रेशमी,

गाल मखमली, अधरि शराबी लाली ही बोरकरांनी केलेली निवड मुख्यतः स्वन–स्तरावरची आहे. पद–स्तरावरील निवडीचे एक उदाहरण असे :

मंगेश पाडगांवकरांच्या ' राघोबा रघुनाथ ' या कवितेच्या पहिल्या कडव्यातील शेवटच्या ओळी अशा :

शंभर खांद्या
असलेल्या वडासारखे राघोबा रघुनाथ
एक दिवस (मेले नाहीत) निवर्तले

बाहेरख्यालीपणा करूनही प्रतिष्ठितपणा मिरवणाऱ्या एका ढोंगी श्रीमंताचे उपरोधिक वर्णन या कडव्यात संपते. पुढचे कडवे आहे त्याच्या पतवंडांविषयी, बापजाद्यांनी कमावलेल्या इस्टेटीवर पोसले जाणारे, त्या बळावर परत बऱ्यापैकी ऐहिक यश संपादणारे, लठ्ठ पगाराची सरकारी नोकरी इमाने इतबारे करून रिटायर्ड होणारे पण पणजाइतकी सामाजिक प्रतिष्ठा नसणारे हे पणतू–

एक दिवस कशाने तरी गचकतील :

पण ते निवर्तणार नाहीत राघोबा रघुनाथांसारखे हा कवितेचा शेवट. मरणे–निवर्तणे–गचकणे इत्यादी पर्यायी शब्दांतील पाडगांवकरांनी केलेली निवड मार्मिक आहे.

(१) हे जग ही बंदिशाला आहे, (२) हे जग बंदिशाला, (३) जग ही बंदिशाला, (४) जग हे बंदिशाला, (५) बंदिशाला जग हे, (६) बंदिशाला जग ही इत्यादी पर्यायांतून ग. दि. माडगुळकर ' जग हे बंदिशाला ' हा पर्याय निवडतात. कारण यात गाळलेले क्रियापद अर्थदृष्टचा गौण आहे. **हे जग** हे उद्देश्य तर **बंदिशाला (आहे)** हे त्याचे विधेय. विधेयातील क्रियापद गाळून ते एकशब्दी केल्याने आणि ते अंती ठेवल्याने विधानाची प्रतिपाद्यता ठसठशीत होते. गीताचा उरलेला भाग या बंदिशालेचेच वर्णन करतो म्हणून **बंदिशाला** हे अंती आणि एवढेच विधेय ठेवण्यात परिणामकारकता साधली आहे. वाक्य-स्तरावरील पर्याय-निवडीचे हे एक उदाहरण.

(३) **शैली म्हणजे लेखकाच्या व्यक्तिगत वैशिष्टचांचा संच.** लेखकाची स्वतःची अशी भाषेसंबंधीची खास वैशिष्टचे असतात. ही वैशिष्टचे विविध स्तरांवर असतात. त्यांचे प्रमाण मोजले पाहिजे. ही वैशिष्टचे त्या व्यक्तीची खास वैशिष्टचे आहेत हे ठरविण्यासाठी त्या लेखकाच्या समकालीनांतील त्यांच्या अभावाचा किंवा अल्पप्रमाणांचा शोध घेतला पाहिजे. यासाठी भाषाविज्ञानाबरोबरच संख्याशास्त्र –पद्धतीचाही वापर करावा लागेल. अगदी सोपे उदाहरण द्यायचे झाल्यास ' उपरा ' मधील शब्दांचे वर्गीकरण स्थूलमानाने चार प्रकारे करता येईल :

१. प्रमाण मराठीत वापरले जाणारे शब्द,
२. ग्रामीण मराठीत वापरले जाणारे शब्द,
३. दलित समाजाच्या बोली भाषेतील शब्द,
४. खास कैकाडी भाषेत वापरले जाणारे शब्द.

मग प्रसंग आणि निवेदन असे विभाग मानून त्यांतील शब्दांचे प्रमाण शोधावे लागेल. या वर्गीकरणाची तुलना मग इतर लेखकांच्या कादंबरीतील अशा शब्द–प्रमाणाच्या वर्गीकरणांशी करावी लागेल. यातून लक्ष्मण माने यांची खास वैशिष्टचे स्पष्ट होतील. पद–स्तरावरील ही वैशिष्टचे आणि त्याचप्रमाणे स्वन, वाक्य इत्यादी स्तरांवर संख्याशास्त्र–पद्धतीने शोधलेली मान्यांची वैशिष्टचे यांचा एक संच म्हणजेच लक्ष्मण माने यांची शैली. पॉल बेनेट यांनी शेक्सपिअरच्या नाटकातील शब्दांचे संख्याशास्त्रीय पद्धतीने मोजमाप केले तेव्हा त्यांना Julius Caesar आणि As you like it यांच्या शैलीवैशिष्टचांत साम्य आढळले.

४

(४) **शैली म्हणजे नियमोल्लंघन :** शैलीची ही व्याख्या लेखकाचे सामर्थ्य आणि भाषेचा लवचिकपणा या दोहोंची जाणीव करून देते. ' निरंकुशाः कवयः । ' असे संस्कृत वचन आहे. भाषेचे व्याकरण म्हणजे भाषावैज्ञानिकांनी भाषेची लावलेली व्यवस्था. ही व्यवस्था संरचनावाद्यांच्या मते भाषेच्या प्रत्यक्ष उपयोगावरून शोधावी लागते. भाषावैज्ञानिकांनी लावलेल्या व्यवस्थेनुसार सर्वसामान्य भाषिक भाषेचा वापर करताना आढळतात. परंतु कवी किंवा लेखक हे नेहमीच या प्रचलित व्यवस्थेच्या चौकटीबाहेर जाऊ पाहतात. भाषेच्या व्यवस्थेची ही **चौकट** मोडणे म्हणजेच शैली.

नामपदबंधामध्ये नाम आणि विशेषण यांचे सान्निध्य नियमानुसार हवे. **काळा घोडा** (विशेष + नाम) ही नित्याची रचना झाली. कवितेत अनेकदा

हा क्रम बदलतो. खानोलकरांच्या 'अशक्याला लांबी' या कवितेची सुरुवात पहा :

दुःख नाडीबंद
चौकट अरुंद, अश्रूंना शिवेना
रक्त लालबुंद

हे नियमोल्लंघन नव्हे. मर्ढेकर मात्र विशेषण आणि नामाची समीपता मुद्दाम मोडतात. या नियमोल्लंघनाने मनावर होणारा अप्रसन्नतेचा परिणाम कवीला अपेक्षित असतो :

पिपात मेले ओल्या उंदिर

यातील **ओल्या पिपात** या नामपदबंधाची फोड हे नियमोल्लंघन आहे. मर्ढेकरांची शैली असे बरेच नियमोल्लंघन करते :

देवळातला उद हुंगतो
गाभा भरुनी **काळोखाला**
खुल्या दिलाची कंबख्ताच्या
मढ्यात काजळ धरे **भावना**

शब्दांच्या साहचर्याचे नियम धुडकावून लावण्यातही मर्ढेकरांची कविता तत्पर असते :

पंक्चरली जरि रात्र दिव्यांनी
परी पंपतो कुणि काळोख

नियमोल्लंघन हे वेगवेगळ्या स्तरांवर संभवते हे सांगायला नको.

(५) **शैली म्हणजे एका विशिष्ट कालातील शैली-विशेषांचा संच :** व्यक्तिगत शैली-विशेष संख्याशास्त्राच्या आधारे मांडता आले तर समकालीन कवींचे असे शैली-विशेष सांगता येतील. त्यातून मग जे शैली-विशेष समान आहेत, त्यांचा संच वेगळा काढता येईल. उदाहरणार्थ, केशवसुत-तांबे-बालकवी यांच्यांत काही समान शैलीविशेष शोधता येतील. पंडिती काव्याच्या शैली-विशेषांशी त्यांची तुलना केल्यास मराठी कविता कालाच्या ओघात नेमकी कोणत्या अर्थाने बदलली हे सांगता येईल. ह. ना. आपटे आणि त्यांचे समकालीन यांना समान असणाऱ्या शैली-विशेषांचा संचही काढता येईल. मराठीतील निबंध ते लघुनिबंध हा प्रवास अशा विशिष्ट कालाच्या परिघातील शैली-विशेषांच्या आधारे तपासणे उपयुक्त ठरेल.

६) **शैलीची सहावी व्याख्या ही स्तरांच्या दृष्टीने** व्यापक आहे. वाक्यावाक्यांतील संबंध, परिच्छेदांतील परस्परसंबंध यांचा भाषावैज्ञानिक दृष्टिकोनातून अभ्यास म्हणजे शेवटी संपूर्ण आकृतिबंधाच्या रचनेचाच अभ्यास. नाटकाच्या संदर्भात असा अस्यास अधिक उपयुक्त ठरेल.

संदर्भ :

1) Dolezel L. and Bailey R. W. (ed.), 1969, Statistics and Style, American Elsevier Publishing Company Inc. New York.

2) Enkvist N. E., 1964, On Defining Style, In Linguistics and Style (ed.) John Spencer, Oxford University Publication.

3) Kachru B. B. and Stahlke H. F. W. 1972, Current Trends in Stylistics, Linguistic Research, Inc. Edmanton.

या विषयावरील उपयुक्त मराठी लेखन :

१) धोंगडे, रमेश वामन, १९७८, भाषावैज्ञानिक दृष्टी आणि कविता, 'ऋचा' (संपा.), रमेश पानसे.

२) धोंगडे, रमेश वामन, १९८२, कविता : एक शैलीवैज्ञानिक चिकित्सा, अनुष्टुभ, जुलै–ऑगस्ट १९८२ (संपा.) पुरुषोत्तम पाटील – रमेश वरखेडे.

३) मंगरूळकर, अ. ग., १९६९, मराठी कवितेची भाषा, भाषा : अंतःसूत्र आणि व्यवहार, महाराष्ट्र साहित्य परिषद, पुणे.

४) मालशे, स. गं. आणि मालशे मिलिंद स., १९८१, साहित्याभ्यासाची शैलीलक्ष्यी पद्धत, मराठी संशोधन मंडळ, मुंबई.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परीक्षण

फांजर (चरित्रात्मक कादंबरी) – नानासाहेब झोडगे; प्रका. सौ. सिंधू झोडगे, महात्मा गांधी स्मृति-वसाहत, जेरभाई वाडिया रोड, भोईवाडा, परेल, मुंबई ४०००१२; १९८२; पृ. २१८; किं. ३० रुपये.

" जीवन हे काटयांनी भरलेलं. तेही धारदार ! एखादं पाऊल पडलं की खस्कन काटा पायात शिरतो. विव्हळतेनं पटकन् काढला जातो, तोच भळभळत्या रक्तानं पाय होत्याचा नव्हता होऊन बसतो. मग तशाच दमछाकीनं दुसरं पाऊल पडलं की, तोच कळवळणारा अन् संतापी अनुभव येऊन राहातो. पुढं असंच धडपडणं अटळ होऊन जातं अन् काटयांचा मारा घेता-घेताच सारं जीवन अणकुचीदार होऊन जातं." हे सोसलेलं आहे-भोगलेलं आहे-सहन केलेलं आहे-संताप येतोय, पण चीड नाही, उद्वेग नाही. ऊर बडविण्याचा अट्टाहास नाही. अनुभवाने मनाला आलेला परिपक्वपणा आहे. शिक्षणाने सुसंस्कृतपणा आलेला आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या जीवनाचा पट समोर असल्याने त्याच दिशेने जाण्यासाठी मनाची तळमळ आहे, पोटतिडीक आहे. संकटाशी मुकाबला करण्याची तयारी आहे. थांबला तो संपला, धावत्याला शक्ती येई...... ' या उक्तीने, न थांबता जीवनप्रवास चालू आहे. आजूबाजूलाही लक्ष आहे. इतरांसाठी धडपडण्याची खूप मोठी प्रेरणा आहे नानासाहेब झोडगे यांचे आत्मनिवेदन 'फांजर' वाचल्यावर हे सारे विचार एकाएकीच मनात एकवटलेले. निवेदन एकदम स्वच्छ आहे. त्यात कसलाच आडपडदा नाही. अन्तर्मुख करण्याची त्यात ताकद आहे. 'फांजर' म्हणजे बाभुळाच्या झाडाची पर्णहीन, वाळलेली काटेरी फांदी. सातारा-सांगली भागात याला 'पांजर' म्हणतात. या 'फांजरी' काटेरी जीवनाने रक्तबंबाळ झालेल्या पण डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या वारशाने प्रभावित होऊन कर्तव्यदक्ष बनलेल्या खऱ्या समाजसेवकाची ही कथा आहे.

'जी 'जात' नाही ती जात !' असे तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी म्हणतात. ही जात निवेदकालाही चिकटलेली आहे. हे माणूसहीन-लज्जास्पद जगणे आहे.

पोटाची खळगी भरण्यासाठी दलितांना दाही दिशा फिराव्या लागत आणि तेथेही अन्न मिळेल याची शाश्वती असेच, असे नाही. त्यात एखाद्या उच्चवर्णीयाकडे लग्नसमारंभ असला, की उष्टं-माष्टं खाण्याची पर्वणी. तोंडाला पाणी सुटे. मांडवापासून दूर पंगती पडत-- अन्नाला आसावलेल्या या मानवांच्या ताटात अन्न पडायलाही उशीर हा होणारच ! तेथे निवेदकाचे वडील उद्गारतात--

'आरं इकडं काय पावूस पडतुय का सारा तिकडच !' त्याचप्रमाणे दोन नाना मित्र असले तर त्यांची ओळख ही जातीवरूनच होणार. जसे एक महाराचा दुसरा मांगाचा ! जातीचे जातपण कसे अंगोपांगी भरलेले असते ! याचे जिवंत उदाहरण पाहावयास मिळते, हेच नाना जेव्हा एकत्र येतात तेव्हा ! एक नाना उपाशी आहे; दुसऱ्याजवळ भरपेट खाऊन उरलेली भाकरी आहे. तो ती सोडतो व खाऊ लागतो. पहिला नाना भुकेने व्याकूळ आहे. तो काही बोलणार, तोच मांगाचा नाना म्हणतो, "आम्ही मांगाचे, तुला हे कसे चालेल !"

'कुचं गांव-- जातबित कुठली' ह्या थंड शब्दांतून निवेदकाला धरणीकंपाच्या वेदना झालेल्या आहेत. कारण उत्तराचा परिणाम काय असतो हे त्याला ज्ञात असते. ही जात हायस्कूलमध्ये सुद्धा पाठ सोडत नाही. गॅदरिंगच्या वेळेला जनरल सेक्रेटरीपदाची निवडणूक लढविताना मुख्याध्यापकांच्या भावाशी सरळ सामना करावा लागला. निवेदक निवडून येतो. तर 'घराण्याची प्रतिष्ठा गेली, व्यक्तिगतही धुळीस मिळाली' म्हणून मुख्याध्यापक चरफडतो. खोट्या प्रतिष्ठेचे हे लक्षण. अशा परिस्थितीत खऱ्या गुणांना वाव मिळणार कसा ? याच कार्यक्रमाच्या जेवणाच्या पंक्तीत सर्व सवर्ण.

वाढणारा निवेदक. संचालक त्याला बाहेर दरवाजाकडे जावयास सांगतात– पण हा निवेदक त्यांना ठणकावून 'नाही' म्हणून सांगतो. त्याची अस्मिता जागी असते. 'ग्लास बाटतोय' म्हणणाऱ्या म्हातारीलाही याच परखडपणे 'तुझ्या हातात बेड्या घालीन' म्हणून ठणकावतो. डॉ. बाबासाहेबांच्या पुतळ्याची डांबर फासून विटंबना होते, तेव्हा हाच निवेदक पोटतिडकीने हजारोंचा निषेध-मोर्चा काढतो. अर्थात मोर्चाचे श्रेय दुसरेच लाटतात. पण याला त्याची खंत नसते. एखादं कुत्रं देवळात फिरून आलं आणि त्याला "हाड हाड" झाली, तर कुणीतरी म्हणतं, 'जाऊ द्या वो, तो खंडोबा हाय'. पण याच देवळात हा तळागाळाचा माणूस चालत नाही. कारण देवाला विटाळ होतो. अशा या माणुसकीला काळिमा फासणाऱ्या घटना आहेत. भल्या भल्यांच्या मांडीला मांडी लावून देखील, स्टेजवर बसून देखील जात मात्र कोणी विसरत नसतो. निवेदकाची पत्नी उपहासाने म्हणते, "काय मेलं द्वाड हे जातीचं भूत मागं लागलय. मरमर मरायचं आणि जातीच्या नावानं त्याचं कुत्रं मोल व्हायचं !"

दारिद्र्य ही चीज फारच भयंकर आहे हे सांगताना निवेदक म्हणतो, "अपार दारिद्र्यच कपाळमोक्ष घडविते." आईवडील तर तटाटट उपास तापास सोसत, कढ गिळत जगत असतात. हेच त्यांच्या अंगी भिनलेलं असतं. भुकेने एक-एक, दोन-दोन दिवस काढून फारच कष्टाने आणलेले हुलगे. त्याचे माडगे करण्यासाठी निवेदकाची आई चुलीवर पाणी ठेवते तर बहीण ते निवडायला बसते. चूल धुराने भरलेली. इतक्यात एक बाई येते व हुलगे आपल्या ओटीत भरते आणि रागाने म्हणते, 'मला आज खुरपायला यीती म्हणूय सांगितलं, आन आता म्हनतीय उद्या यीती– वा ग वा ! अशी लबाड बाय दुनयात पायली नाय'. अशा वेळेला काय अवस्था व्हावी याची कल्पनाच केलेली बरी !

आंबेडकरी चळवळीची विचारप्रेरणा आत्मसात करून त्यावर चिंतन करणारा निवेदक स्वत:पुरते पाहणारा नाही. त्याला त्याच्या माणसांचा, समाजाचा ध्यास आहे, त्यांचे थोडे तरी भले व्हावे अशी त्याची अपेक्षा आहे. म्हणून त्याचे नाते त्यांच्याशीच आहे. एके काळी देवीला सोडलेला व जत्रेला नाही गलो तर 'बाई' होईल या भीतीने पछाडलेला निवेदक देवादिकल्पना खोट्या ठरवून त्यांना दूर सारतो. एक रामोशी जेव्हा त्याला अंगारा लावतो तेव्हा तो उद्गारतो, 'माझ्या धर्मात अंगारा लावत नाहीत.' आपल्या भाषणात हा निवेदक डॉ. आंबेडकरी विचार पोटतिडकीने मांडतो, "गुलामाला जोपर्यंत गुलामीची जाणीव करून दिली जात नाही, तोपर्यन्त त्याची गुलामी जाणार नाही." अशा अनेक प्रसंगांनी निवेदक आपली समाजाभिमुख, बुद्धिप्रामाण्यवादी भूमिका चांगल्या प्रकारे मांडत असतो.

या समाजाभिमुखतेमुळे मुंबईसारख्या झोपडपट्टीत राहूनदेखील या निवेदकाची तळमळ कायम राहते. महाराष्ट्र शासनाची 'घरकुल' योजना झोपडीवासीयांसाठी राबविताना याने हाडाची काडे केली. नागपूरपर्यंन्त धाव घेतली. नमुना घरं झाली; पण मध्येच माशी शिंकली. हातात काहीच पडले नाही. आजही तो पाच बाय सातच्या झोपडीत राहतोय. आजूबाजूला अनेक प्रकारचे लोक आहेत. तो सर्वांच्या आधाराचा केंद्रबिंदू आहे. कोणत्याही घरातील खाजगी गोष्ट त्याच्या समोर येते. तो त्याच्या परीने सोडवणुकीचा प्रयत्न करतोय. त्याला अनेक प्रसंगांना तोंड द्यावं लागतंय. अनेक प्रकरणे त्याच्या समोर येतात. येथे 'स्त्री'चा हात चोळून पुत्ररत्नाचे आमिष दाखविणारा बुवा आहे. नंतर हाच बुवा वासना चाळवल्याने मार खातो. येथेच वडाराच्या पालांत अडीच वर्षांची मुलगी आणि पाच वर्षांचा मुलगा यांच्या लग्नाचे आमंत्रण निवेदकाला येते. कोणतीही रया नसलेली शेंबडी पोरं, पण त्यांचे बापे मात्र दारूत मशगूल. निवेदक म्हणतो, "राजा राममोहन रायची पराभूत मुद्रा मनात आकांत करू लागली." येथेच गोरीगोमटी, उभारलेल्या वयाची एका पोलिसाची मुलगी वेश्याव्यवसायाला लागते. तिच्या अंगावरील लालसर पुरळ पाहून तो आणखीनच अस्वस्थ होतो. येथेच मुलगी पळविणारा बेवडा आहे. या मुलीचा भाऊ आक्रमक आहे. निवेदक अतिशय संयमी, विवेकाची कास धरणारा आहे. माणसाच्या स्वभावाची पारख निवेदक अचूक करतो व कोणत्या वेळी कसे वागावे याची जाण त्याला आहे. त्याच्यावर हल्ला करणारेही मागे

अनुक्रमणिका

सरकलेले आहेत. सामाजिक अभिसरणासाठी आंतरजातीय विवाह झाले पाहिजेत असे त्याचे मत आहे. 'सुधारलेले' म्हणून काही लोक त्याला कुत्सित शेरे मारतात. त्याच्या एका पुतणीने आंतरजातीय विवाह केला; पण तिच्या धाकटचा बहिणीला यामुळे वर मिळेना. एक स्थळ येते, भावी वराची बहीण बरोबर. ती फणकारते, '...ह्या भावाला अक्कल नाय. अशा घरी आनलं चल बगु पुढ हूं' अर्थात मोडते आले. समाजासाठी झटणाऱ्याच्या वाटचाला अशा गोष्टी येत असतात.

निवेदक आज मुंबईसारख्या भन्नाट शहरात वास्तव्य करतोय; पण त्याची खरी नाळ त्याच्या खेड्याशीच जुळलेली आहे. ग. दि. माडगूळकरांच्या सत्काराच्या दिवशी अनाहूतपणे तो बोलतो. कारण दोघे एकाच गावचे, माडगूळचे. 'आण्णा आम्हाला आकाशातल्या चांदोबाप्रमाणे वाटतात'. सारे श्रोते ऐकतात. वातावरण धुंद. माडगूळकर त्याला मिठी मारतात, तर सुधीर फडके त्याला स्टेजवरच बसवितात.

जीवनप्रवाहातले कडूगोड अनुभव पाहात तो वाटचाल करतोय. गावाकडच्या कोणत्याही अडचणीसाठी तो उभा राहतोय. त्याच्या तिकडे जाण्याने त्यांना समाधान आहे, तशी त्यांची गाऱ्हाणीही आहेत. 'आमासनी रेसान मिळत नाय– कुटं लंपास हुतं ते कळत नाय–' निवेदक अशा गाऱ्हाण्यांचा पाठपुरावा करतो. मामलेदाराला भेटतो. गावगुंड चडफडतात. तो न्याय मिळवतो. गावाकडचा दुष्काळ, लोकांचे हाल पाहून त्याला गहिवर येतोय् पण तो काहीच करू शकत नाही, त्याचं शल्य तो उरी बाळगतोय. एका जवळच्या नातलगाच्या संसाराची झालेली वाताहात तो पाहतो. पण करणार काय? निवेदकाचे समाजातील वजन पाहून एकेकाळचा कर्मठ, जातीयवादी मास्तर त्याच्या झोपड्यात येतो. पोरं शिवतील म्हणून स्वतःला सावरून बसतो. येण्याचं कारण काय, तर निवेदकाच्या ओळखीने त्याच्या बी. कॉम. मुलाला नोकरी लागावी! येथे माणुसकीचा कोणता कस लावावा? अशा अनेक विदारक सत्यांचे दर्शन 'फांजर' घडविते.

'फांजर'मधील जीवनानुभव हा काळजाला भिडणारा असल्याने निवेदकही काही काही सुंदर वाक्ये सहज लिहून गेलेला आहे. त्यात कसलीच ओढाताण वा कृत्रिमता नाही. उदा 'आमच्या घरी सीमाहीन दारिद्र्य !' किंवा 'पिंजऱ्यातला पक्षी आगीत सापडून फडफडत मरणयातनांनी चित्कारत राहावा, तसं माझं मन झालं!', 'घरातलं एक दुःख मला सर्पासारखं दंश करीत राहतं!' 'मोळीच्या ओझ्यानं करकरणाऱ्या बायसारखं अवघडून गेली.' – फांजरचा निवेदक स्वतःशी प्रामाणिक आहे. त्यामुळे निवेदनात कसलाही आडपडदा नाही. ते स्वच्छ आहे. खरं आहे.

– अरविन्द सोनावले

वाचकाचा पत्रव्यवहार

श्री. संपादक,
नवभारत मासिक
यांस स. न. वि. वि.

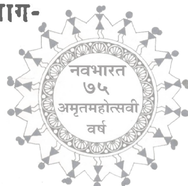
नवभारतच्या डिसेंबर ८२ अंकातील कै. विनोबाजी यांचे विषयी पुण्यस्मरणात्मक सविस्तर संपादकीय आपण लिहिले आहे. त्याबद्दल काही लिहिणे अवश्य वाटले म्हणून लिहीत आहे. माझे हे टाचण प्रसिद्ध करून त्यावर योग्य ती आपली प्रतिक्रियाही प्रसिद्ध होईल, अशी आशा आहे. शक्य तो हा वाद इतर कोठेही वृत्तपत्रात प्रसिद्ध होऊ नये अशी नवभारतचा प्रथमपासून चाहता व लेखक म्हणून माझी इच्छा आहे.

संपादकीय पृ. १ ते ५ आहे. त्यांतील पहिल्या चार पृष्ठांवरील मजकुराबद्दल मला टीकात्मक काही म्हणायचे नाही. कथनात्मक पद्धतीने परंतु अगदी जवळून व पूर्ण समजुतीने विनोबांच्या जीव-

नातील घटना व त्यांच्या वैयक्तिक घडणीची हकीगत या चार पृष्ठांत आहे व विनोबांची थोरवी विशिष्ट काय होती हे त्या मजकुरावरून लक्षात येते. परंतु पृ. ५ वरील बहुतेक सर्व लिखाण मला विनोबांचे मृत्युलेखात अनुचित वाटते व त्यातील विवेचनाचा भाग पूर्णतः चुकीचा आहे असे माझे प्रामाणिक मत आहे.

पृ. ५ वर पहिल्या परिच्छेदात कै. विनोबा यांनी गोवधबंदी कायद्याने व्हावी म्हणून सुरू केलेले उपोषण पंतप्रधान इंदिराबाई यांनी ती बाब आतापर्यंत राज्यशासनांच्या धोरण व अमलबजावणी या यादीत होती, ती आम्ही यापुढे लोकसभा व राज्य विधानसभा (व शासने) या दोहोंच्याही अधिकाराचे जे विषय आहेत त्यांत घालू असे आश्वासन दिल्यामुळे विनोबांनीं उपोषण समाप्त केले ही हकीगत दिली आहे. ती वस्तुस्थितीही आहे. परंतु इतर अनेक सामान्य उपोषण करणाऱ्यांप्रमाणेच विनोबांनीही काही तरी सबबीची संधी घेऊन उपोषण थांबविले असा त्याचा अर्थ होतो. कारण 'गोवधबंदी' ही बाब केंद्र व राज्यसरकार या दोहोंच्याही अधिकारात आली तरी त्याचा अर्थ या विषयावर यापुढे राज्य विधानसभांबरोबर लोकसभेतही हा विषय चर्चिला जाईल इतकाच होतो. केंद्रसरकारचा तसा निर्णय होईल याबद्दल बाईंनी उल्लेखही केला नाही. प्रत्यक्ष प्रायोपवेशन करून विनोबांनी देह ठेविला. तेव्हा आता त्यांचेबद्दलचे मृत्युलेखात ह्या त्यांच्या एतद्विषयक मागे कधी झालेल्या चुकेचा निर्देश न करणे बरे झाले असते.

पृष्ठ ५ वरील यापुढील विस्तृत परिच्छेदांत जे कथन व विवेचन आहे त्यांतील मुख्य आशय व भूमिका अशी, की 'आणीबाणी' जरा कडक वाटली तरी तशी काही अनिष्ट नव्हती व ठरली नाही. व ती पुकारली जाण्याची जबाबदारी कै. जयप्रकाशजी यांनी नियमानुसार निवडून आलेले गुजरात व बिहार येथील आमदारांस त्यांचे मुदतीआधी परत बोलवावे असा प्रातिनिधिक लोकशाहीशी संपूर्णपणे विसंगत आग्रह धरला (त्याकरिता तरुणांना आवाहन केलें) म्हणून इंदिराबाईच बरोबर होत्या असे १९८० च्या सार्वत्रिक निवडणुका सिद्ध करतात. 'आणीबाणीला' अनुशासन पर्व अशी भारदस्त व नैतिक स्वरूपाची संज्ञा देणे, इंदिराबाई प्रत्यक्ष स्वतः सेवाग्रामला एका शैक्षणिक परिसंवादपरिषदेला जाऊन देशाच्या शिक्षणव्यवस्थेत काय मूलभूत फरक हवेत त्याबद्दल प्रस्ताव मान्य करून प्रत्यक्ष पुढील पंचवार्षिक शैक्षणिक योजनेत त्याचा थांगपत्ताही नाही, म्हणून 'आता मी स्वतः बाईंनाच पत्र लिहिणार आहे' असे मला कै. श्री. श्रीमन्नारायण प्रत्यक्ष भेटीत सेवाग्राम वर्धा येथे म्हणाले, तेव्हा मला त्यांचे आशावादित्वाचे नवल वाटले! पुढे विनोबांचे सूचनेवरून निवडक आचार्यांची परिषद पवनार येथे विनोबांचे अध्यक्षतेखाली भरविली गेली व त्याचा फार सौम्य भाषेत आणीबाणीविषयक झालेला प्रस्ताव बरोबर घेऊन कै. श्रीमन्नारायण व्यक्तिशः दिल्लीस गेले. परंतु तो बाईंजवळ देण्याला सुद्धा त्यांना जमले नाही. कारण बाईंना फुरसतच झाली नाही. हे वृत्त त्यावेळीच वृत्तपत्रांत प्रसिद्ध झाले होते. वस्तुनिष्ठपणे विचार केला तर Asiad, बाईंचे परराष्ट्र दौरे, महत्त्वाच्या परकीय पाहुण्यांच्या भेटी हे सर्व व्यवस्थित चालले असे दिसले, तरी इंदिरा काँग्रेस पक्ष सत्तेवर आहे त्या प्रत्येक राज्यात किती भयानक बजबजपुरी, भ्रष्टाचार, अंतःकलह चालू आहेत. कोठचाही मुख्यमंत्री सतत आपले स्थान सांभाळणे याकरिता दिल्लीच्या वाऱ्या सतत करतो. पक्षात Dissidents (नुसते मतभेद नसून मुख्यमंत्री बदलाकरता अहर्निश प्रयत्न करणारे हे असतात) असणे हे अगदी सतत असणारे पक्षाचे लक्षण झाले आहे. जयप्रकाशांनी १९७४ मध्ये गुजरात व बिहार या दोन राज्यांची जी स्थिती पाहिली त्यापेक्षाही भीतिप्रद स्थिती आता सात-आठ राज्यांत आहे. लोकशाही आराखडा फक्त आहे. परंतु कोठचेही राज्यात मुख्यमंत्री हा विधानसभेचे बहुसंख्य सभासदांनी निवडलेला नसतो. सर्वाधिकार इंदिराबाईंकडेच सुपूर्त असल्यामुळे आमदारांची सभा भरते ती फक्त बाईंनी मुख्यमंत्रीपदाकरिता जे नाव सुचविलेले असते, ते ऐकून 'ओम्' म्हणण्याकरिता. मुख्यमंत्र्याची मुदत किती तर बाईंनी दुसरे नाव कळवीपर्यंत अशी बहुतेक राज्यांत स्थिती आहे. या सर्वांचा परिणाम झाला आहे तो सर्व प्रकारे भ्रष्टाचाराचा सर्व पातळ्यांवर फैलाव. शिस्त अशी सैन्य सोडले तर कुठेही कार्यक्षेत्रात तिचा माग-

मूसही नाही. पोलिसदल व त्या प्रकारच्या व्यवसायांतही संप, मोर्चे, घेराव हे वाढत्या प्रमाणात चालू आहेत. या सर्वांचा परिणाम देशातील शासन कोलमडून पडेल व नागरिक दंगे-धोपे, मिळकतीचा नाश यांनी पूर्णपणे घेराऊन जाईल. याशिवाय आसाम प्रश्न, खलिस्तानविषयक चळवळ, पाकिस्तानला सतत मिळत असलेली अमेरिका व चीन यांची अव्यावत लष्करी सामग्रीची मदत हे सर्व गुंतागुंतीचे व देशाच्या ऐक्यास व स्वायत्ततेस बाधक हे सर्वही आज उभे ठाकलेले आहेत. बाईंना हे समजत असणारच; पण तरीही अद्याप राजीवला आपला वारस म्हणून त्या बुद्धया तयार करीत आहेत. याचा अर्थ दुसऱ्या कुठल्याही हेतूपेक्षा सत्ताभिलाष ह्राच त्यांचा मुख्य motive force आहे. हे विनोबांना समजले नाही किंवा ते समजूनही त्यांनी इंदिराबाईंचे कारभाराविषयी नापसंती दाखविली नाही असे जर असेल व तुमचे संपादकीय विवेचनातील हा भाग स्वीकार्य समजला तर विनोबांसारखा मुक्तसंग, ज्ञानी, तपस्वी व अगदी उलट टोकाचे उदाहरण घ्यायचे तर आज देशात व महाराष्ट्रात मोठ्या व वाढत्या संख्येने वावरणारे संधिसाधू राजकारणी लोक यांच्यात फरक नाही असे म्हणावे लागेल. नवभारताचे संपादकीयात, विनोबांवरील मृत्यूलेखात या दृष्टिकोनास पाठिंबा दिला जावा हे सर्वप्रकारे खेदजनक आहे. विनोबांना सामान्य अर्थी स्वार्थ साधायचा नव्हता. नेहरूंच्या कन्येबद्दलची आपुलकी व एक प्रकारचा वैशिष्टयपूर्ण, नावलौकिक हे त्यांचे motive force असले पाहिजेत. क. हे. वि.

— प्र. रा. दामले

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

अल्पसंख्याकांचा जातीयवाद

बहुसंख्य समाजातील जातीयवादी प्रवृत्तीवर अनेकदा कठोर टीका करण्यात येते आणि ती रास्त आणि आवश्यक असते. धार्मिक अल्पसंख्य समाज हे सर्वसाधारणपणे बहुसंख्य समाजाच्या, म्हणजे हिंदू समाजाच्या जातीयवादाचे असहाय बळी ठरत असतात अशीच अनेकांची धारणा असते. भारतातील सर्वच विविध धार्मिक समाज जोपर्यंत धर्माच्या पायावर संघटित राहतील, तोपर्यंत प्रत्येक धार्मिक समाजात स्वतंत्रपणे जातीयवाद पोसला जाईल आणि सर्वच धार्मिक समाजांचा जातीयवाद इहवादी समाजाच्या निर्मितीत अडथळा आणील ह्या साध्या सत्याकडे अनेकदा दुर्लक्ष करण्यात येते.

ह्या पार्श्वभूमीवर 'धि एक्झॅमिनर' ह्या अधिकृत रोमन कॅथलिक धर्मपंथाच्या साप्ताहिकाच्या १ जानेवारी १९८३ च्या अंकात संपादकीयाच्या जागेत प्रसिद्ध झालेला मजकूर ध्यानात घेण्यासारखा आहे. मुंबईच्या आर्चडायोसिसच्या मालकीचे हे पत्र आहे आणि कॅथीड्रल हाऊसमधून ते प्रसिद्ध होते.

भारताचे माहिती व नभोवाणी खात्याचे मंत्री श्री. एन. के. पी. साळवे यांच्या ख्रिस्ती समाजाच्या विविध विभागांनी केलेल्या सत्कारसमारंभाविषयीचा हा मजकूर आहे. श्री. साळवे हे ख्रिस्ती आहेत हे नवभारताच्या बहुसंख्य वाचकांना बहुधा माहीत नसेल. पण ते असावेत असा तर्क ह्या मजकुरावरून करता येतो.

ह्या मजकुराच्या सुरुवातीच्या काही वाक्यांचे भाषांतर असे आहे : "भारत सरकारच्या माहिती आणि नभोवाणी खात्याचे मंत्री श्री. एन के. पी. साळवे ह्यांनी कृतीसाठी जे आवाहन केले आहे त्याकडे नव्या वर्षाच्या आरंभी भारतातील ख्रिस्ती लोकांनी नीट लक्ष देणे त्यांच्या हिताचे ठरेल. गतवर्षी ख्रिस्ती जमातीवर देशाच्या वेगवेगळ्या भागांत कित्येक हिंसक हल्ले झाले आहेत असे आढळून येते. ह्यांतील सर्वांत अभूतपूर्व असा हल्ला म्हणजे कन्याकुमारी येथे झालेला हल्ला होय. त्याच्यामुळे फार मोठ्या प्रमाणावर जीविताचा व मालमत्तेचा विनाश घडला. अरुणाचल प्रदेशात सदसद्विवेकबुद्धी आणि आराधना यांच्या स्वातंत्र्याचा मूलभूत हक्क नाकारणे चालूच राहिले आणि बंगलोर येथे सेंट जॉन्स मेडिकल कॉलेजला मान्यता काही काळ नाकारण्यात आली. महाराष्ट्रात एस. एस. सी. बोर्डाने नेमलेल्या इतिहासाच्या पाठ्यपुस्तकात ख्रिस्ती लोकांना ज्यांच्याविषयी आदर व आस्था आहे अशा सिद्धांतांचे विकृत विडंबन (ट्रॅव्हेस्टी) प्रविष्ट करण्यात आले. श्री. साळवे म्हणाले, की हे ख्रिस्ती जमातीवर झालेले काही फुटकळ हल्ले होते असे त्यांच्याकडे पाहता कामा नये; तर भारतीय राज्यघटनेतील मूलभूत मूल्ये नष्ट करण्यासाठी करण्यात आलेला तो एकवटलेला प्रयत्न होता असे त्यांच्याकडे पाहिले पाहिजे. सहिष्णुता व समानता ही ह्या देशाची परंपरागत आलेली मूल्ये आहेत खरी; परंतु तरीही त्यांना नष्ट करण्यासाठी जातीयवादी शक्ती देशात कार्यरत आहेत. ह्यामुळे ख्रिस्ती जमातीने सार्वजनिक जीवनात उतरण्याची वेळ आता आली आहे. त्यायोगे ख्रिस्ती जमातीला राष्ट्रीय विचारविनिमयात अधिक चांगले प्रतिनिधित्व तर लाभेलच; पण सार्वजनिक जीवनसुद्धा अधिक शुद्ध व सुखी बनेल. श्री. साळवे म्हणाले, की ख्रिस्ती जमातीला टिकून राहायला साहाय्य करण्यासाठी आणि देशाच्या प्रगतीसाठी झटण्यासाठी म्हणून अखिल भारतीय ख्रिस्ती परिषद स्थापन करण्याची वेळ आली आहे."

म्हणजे भारतीय ख्रिस्ती जमात ही एकसंध अशी एक जमात आहे असे श्री. साळवे मानतात. देशात कित्येक ठिकाणी, उदा., कन्याकुमारी येथे, स्थानिक हिंदू व स्थानिक ख्रिस्ती यांच्यांत काही कारणाने वैमनस्य निर्माण झाले आणि त्यातून दुर्दैवाने दंगे उद्भवले असे त्यांच्यापुढे असलेले चित्र नाही. तर देशभर पसरलेल्या ह्या जमातीवर योजनापूर्वक आक्रमण होत आहे असे ते चित्र आहे. महाराष्ट्र राज्याच्या एस. एस. सी. बोर्डाने नेमलेल्या एका

अनुक्रमणिका

पाठ्यपुस्तकात ख्रिस्ती मंडळींची श्रद्धा ज्यांच्यामुळे दुखावली जाईल अशी विधाने करण्यात येणे व बंगलोरच्या सेन्ट जॉन मेडिकल कॉलेजला काही काळ मान्यता न लाभणे ह्यात काहीतरी परस्पर-संबंध आहे, कुणीतरी सुसूत्रपणे ह्या घटना घडवून आणल्या आहेत व ज्यांनी त्या घडवून आणल्या तेच अरुणाचलम येथे ख्रिस्ती लोकांना श्रद्धास्वातंत्र्य नाकारीत आहेत असे त्यांना दिसत आहे. भारतीय राज्यघटनेत अंतर्भूत असलेल्या मूलभूत मानवी मूल्यांवर हल्ला करणारी आणि जिचे हात सर्वत्र आणि खोलवर पोचतात, जी दंगे घडवून आणू शकते, वैद्यकीय महाविद्यालयाला परवानगी नाकारू शकते, विशिष्ट राज्याच्या पाठ्यपुस्तकात काय यावे व काय येऊ नये हे ठरवू शकते इतकी समर्थ आणि व्यापक शक्ती कोणती ? कोणती जातीयवादी शक्ती श्री. साळवे यांना अभिप्रेत आहे ? ते त्यांनी स्पष्ट केलेले नाही.

पण ह्या जातीयवादी शक्तीचा प्रतिकार करण्यासाठी ज्या उपायाचा त्यांनी पुरस्कार केला आहे, तोच जातीयवादी आहे. विषाने विष मारावे असा हा प्रकार दिसतो. भारतीय नागरिकांच्या व्यक्ति-स्वातंत्र्यावर, धार्मिक स्वातंत्र्यावर किंवा संघटना स्वातंत्र्यावर आक्रमण करणारी कृत्ये होत असताना नागरिकांना जागरूक राहिले पाहिजे, ह्या मूल्यांच्या संरक्षणासाठी संघटित झाले पाहिजे आणि अशा आक्रमक कृत्यांपासून नागरी स्वातंत्र्याचा बचाव करण्यासाठी घटनेने जे कायदेशीर उपाय उपलब्ध करून दिले आहेत त्यांचा वापर केला पाहिजे असे ते म्हणत नाहीत. सेंट जॉन मेडिकल कॉलेजला जर अयोग्य कारणांसाठी मान्यता नाकारण्यात आली असेल तर कोणत्याही शैक्षणिक संस्थेला अयोग्य कारणासाठी मान्यता नाकारण्यात येऊ नये यासाठी काय उपाययोजना करावी आणि तिच्यात भारतीय नागरिकांचा व्यक्तिगत भाग काय असेल किंवा असावा ह्याचे दिग्दर्शन ते करीत नाहीत. किंवा अशा उपायांचा अवलंब करण्यात धर्माने ख्रिस्ती असलेल्या नागरिकांनीही सहभाग घ्यावा असे आवाहन ते करीत नाहीत. तर ख्रिस्ती नागरिकांनी ख्रिस्ती जमातीचे घटक म्हणून संघटित व्हावे आणि एक राजकीय दबावगट निर्माण करावा अशी त्यांची शिफारस आहे. कारण त्यांना अभिप्रेत असलेली ख्रिस्ती परिषद ही ख्रिस्ती जमात टिकून राहावी ह्या उद्देशाने काम करणार आहे. ख्रिस्ती व्यक्तींना आणि संघटनांना शारीरिक व आर्थिक संरक्षण लाभावे, त्यांना सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक स्वातंत्र्य असावे हे उद्दिष्ट साधण्यासाठी अर्थात योग्य ती शासकीय धोरणे आखून अंमलात आणावी लागतील. आणि यासाठी संघटितपणे चळवळ करावी, आपली गाऱ्हाणी, सूचना शासनापुढे मांडाव्या ही कार्यपद्धती ह्या परिषदेला अनुसरावी लागेल. तेव्हा केवळ एक धार्मिक, सांस्कृतिक परिषद एवढेच ह्या परिषदेचे स्वरूप असणार नाही. एका सबंधच्या सबंध धार्मिक जमातीचे भौतिक आणि सांस्कृतिक अस्तित्व आज धोक्यात आले आहे असे भयानक चित्र श्री. साळवे यांना दिसत आहे. ही परिस्थिती निर्माण करण्यात आजच्या राज्यकर्त्या पक्षाचा वाटा किती आहे हा प्रश्न त्यांना कदाचित गैरसोयीचा वाटेल. अर्थात ह्या परिस्थितीची मुख्य जबाबदारी त्यांनी संदिग्धपणे उल्लेखिलेल्या जातीयवादी शक्तींवर टाकली आहे.

श्री. साळवे यांनी पुढे असे म्हटले आहे, की "सदसद्विवेकबुद्धी, आराधना आणि अभिव्यक्ती यांचे स्वातंत्र्य, सहिष्णुता, सर्वसमावेशक दृष्टिकोण, विविध धर्मीयांची समानता अशी जी मूल्ये राज्यघटनेत अंतर्भूत आहेत ती पवित्र आहेत आणि ज्यायोगे ती क्षीण होतील किंवा नाश पावतील असे काही घडू देता कामा नये. आपल्याला (म्हणजे ख्रिस्ती जमातीला) बहुसंख्य जमातीशी जे तुल्य मानण्यात आले आहे ते या देशाच्या परंपरेला धरूनच आहे.... जातिनिष्ठा (कास्टीझम), प्रादेशिकतावाद आणि जमातवाद (कॉम्युनलिझम) या शक्ती ज्यांनी आपल्याला प्रतिष्ठा दिली त्या ह्या मूल्यांच्या मुळावरच आघात करून त्यांचा नाश करू पाहत आहेत... सर्व धार्मिक अल्पसंख्याकांनी ह्या शक्तींविरुद्ध उठले पाहिजे. प्रत्येक भारतीयाच्या हक्कांचा आदर करण्यात येईल अशी निश्चिती साधण्यासाठी ख्रिस्ती जमातीने लढाऊ वृत्ती अंगी बाणवून घेणे आवश्यक आहे."

ह्या विधानांत अर्थात एक चुकीचे विधान आहे. भारतीय राज्यघटनेने कोणत्याही जमातीला इतर

कोणत्याही जमातीशी समान स्थान दिलेले नाही, तर कोणत्याही नागरिकाला इतर कोणत्याही नागरिकाशी समान दर्जा दिलेला आहे. स्वातंत्र्य आणि समता ही उदारमतवादी मूल्ये ह्या देशाच्या परंपरेला धरून आहेत हे मतही तपासून घ्यावे लागेल. पण रोमन कॅथलिक धर्मपंथाची परंपरा आणि शिकवण ह्या मूल्यांच्या विरोधी आहे यात काही शंका नाही.

उदा., जे काही सिद्धांत निश्चितपणे चूक असल्याचा निर्णय चर्चच्या अधिकाऱ्यांनी अधिकृतपणे दिला आहे आणि सर्व बिशपांना कळविलेला आहे, त्यांच्यात पुढील सिद्धांत अंतर्भूत आहेत : "आपल्या विवेकबुद्धीच्या प्रकाशात जो धर्म सत्य आहे असे व्यक्तीला आढळून येईल तो स्वीकारण्याचे आणि त्याचे आचरण करण्याचे स्वातंत्र्य प्रत्येक व्यक्तीला आहे." हा सिद्धांत चूक आहे असे चर्चचे अधिकृत म्हणणे आहे. "चर्च राज्यसंस्थेपासून वेगळे असले पाहिजे आणि राज्यसंस्था चर्चपासून वेगळी असली पाहिजे." हा सिद्धांतही चर्चच्या म्हणण्याप्रमाणे चूक आहे. "कित्येक कॅथलिक देशांमध्ये परकीय लोकांना आपापल्या धर्मपंथाप्रमाणे सार्वजनिक रीतीने आराधना करण्याची मुभा देणारी जी तरतूद कायद्यात आहे ती समर्थनीय आहे." हा सिद्धांत स्वीकारणे ही चूक आहे आणि अशी मुभा असू नये असे चर्चचे म्हणणे आहे. "प्रगती, उदारमतवाद आणि आधुनिक संस्कृती यांच्याविषयी विरोधी भाव न बाळगता त्यांच्याशी एकत्र नांदणे पोप (रोमन पाँटिफ) यांना शक्य आहे, तसे त्यांनी करावे व त्यांच्याशी जुळवून घ्यावे." (The Roman Pontiff can and should reconcile himself with, and adapt himself to progress liberalism, and modern civilisation) हीसुद्धा चूक आहे असे चर्चचे म्हणणे आहे.

ही चुकांची यादी कार्डिनल सेक्रेटरी ऑफ स्टेट यांनी पोप नववे पायस यांच्या सांगण्यावरून डिसेंबर ८, १८६४ रोजी सर्व रोमन कॅथलिक बिशप्सना उद्देशून प्रसृत केली. तेव्हा चातुर्वर्ण्य मानणाऱ्या हिंदू धर्माची परंपरा व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि समानता ह्या मूल्यांशी जेवढी विरोधाची आहे, तेवढीच रोमन कॅथलिक धर्मपंथाचीही आहे असे दिसून येईल.

बहुसंख्य जमातीतील, म्हणजे हिंदू जमातीतील जातीयवादी प्रवृत्तींचा बिमोड करण्यासाठी सर्व धार्मिक अल्पसंख्याकांनी उठाव करावा असे आवाहन जेव्हा श्री. साळवे करतात, तेव्हा अल्पसंख्याकांतील जातीयवादी प्रवृत्तीला ह्या आवाहनामुळे चिथावणी मिळाल्यासारखे होणार नाही का याचा त्यांनी विचार केला पाहिजे. उदा., अलीकडे सुप्रसिद्ध ठरलेल्या ८ वीच्या इतिहासाच्या पाठ्यपुस्तकाविषयी जे वैचारिक व भावनिक मंथन झाले आहे, त्यातून 'अल्पसंख्याक शिक्षक परिषद' अशी संघटना अस्तित्वात आली आहे. इतिहासाच्या पाठ्यपुस्तकात चूक विधाने असू नयेत आणि विद्यार्थ्यांच्या भावनांना विकृत वळण ज्यायोगे लागेल अशा रीतीने इतिहास मांडला जाऊ नये याविषयी सर्व सुबुद्ध नागरिकांचे एकमत असणार यात शंका नाही. म्हणजे सुबुद्ध नागरिक म्हणून कोणत्याही धर्माच्या नागरिकाला या प्रश्नाकडे पाहता येईल. पण विशिष्ट धर्माविषयीचा मजकूर त्या धर्मपंथीयांच्या अधिकृत धर्मगुरूंना किंवा मान्य धर्मपंडितांना पसंत पडेल अशा रीतीनेच लिहिला पाहिजे असा आग्रह जर त्या, त्या धर्मपंथीयांनी धरला, तर अनवस्था निर्माण होईल.

धर्मसंस्था आणि राज्यसंस्था यांच्यांत ख्रिस्ती धर्माने भेद केला, जे सीझरचे आहे ते सीझरला द्यावे आणि जे देवाचे आहे ते देवाला द्यावे अशी उपयुक्त शिकवण दिली असे सर्वसामान्यपणे मानण्यात येते. ह्या मतात ऐतिहासिक तथ्य किती आहे हा प्रश्न वेगळा. पण प्रस्तुत प्रसंगी उपस्थित असलेल्या धर्मगुरूंनी ह्या रेषेचे उल्लंघन केले असे खेदाने म्हणावे लागते. उदा. बिशप जोशुया असे म्हणाले की, "ख्रिस्ती लोक आहेत त्यापेक्षा अधिक लढाऊ वृत्तीचे असते तर बरे झाले असते असे आपल्याला वाटते. आज ते कुणाच्या खिजगणतीत नाहीत (They were being taken for granted). तथापि श्रीमती गांधींच्या नेतृत्वावर त्यांची श्रद्धा आहे. त्यांचा (ख्रिस्ती लोकांचा) आपल्याला पूर्ण पाठिंबा आहे अशी त्यांची खात्री असावी." एक भारतीय नागरीक म्हणून किंवा एक व्यक्ती म्हणून बिशप जोशुया यांना कोणत्याही राजकीय पक्षाला पाठिंबा देण्याचा अधिकार आहे. परंतु एक

धर्मगुरू हे त्यांचे स्थान ध्यानात घेतले, तर त्यांनी ख्रिस्ती लोकांच्या वतीने कोणत्याही विशिष्ट राजकीय पक्षाला किंवा नेत्याला पाठिंबा देणे अनुचित आहे.

राजा राममोहन रॉय, जोतिबा फुले यांच्यापासून अनेक हिंदू धर्मसुधारकांनी हिंदू धार्मिक व सामाजिक परंपरेवर मूलगामी टीका केली आहे व तिचा परिणाम म्हणून हिंदू समाजाच्या एका विभागात तरी स्वातंत्र्य, समता आणि इहवाद ही मूल्ये रुजली आहेत. हिंदू धर्मसुधारकांनी इतर भारतीय धर्मांची ह्याच प्रकारे चिकित्सा केली नाही. हे काम त्यांनी बहुधा त्या, त्या धर्मांच्या विचारी अनुयायांवर सोपवले होते. परंतु इस्लाम आणि रोमन कॅथलिक ख्रिस्ती पंथ ह्या धर्मांच्या अनुयायांनी ह्या कामाकडे द्यावे तितके लक्ष दिल्याचे दिसत नाही. प्रॉटेस्टंट ख्रिस्ती पंथाच्या अनुयायांची गोष्ट वेगळी आहे, कारण आधुनिक मानवतावादी मूल्ये स्वीकारूनच प्रोटेस्टंट पंथ भारतीयांना सामोरे आले. विशेषतः आधुनिक मूल्ये आणि युरोपीय थाटाची जीवनसरणी यांच्यांत भेद न केल्याने जे ख्रिस्ती आहे ते युरोपीय आहे, जे युरोपीय आहे ते आधुनिक आहे आणि जे आधुनिक आहे ते मूलतः उदारमतवादी, मानवतावादी आहे अशी भोंगळ समीकरणे अनेकांच्या मनांत घर करून बसलेली असतात. पण इस्लामी पुनरुज्जीवनवादाचे भारतात उमटणारे पडसाद किंवा इतिहासाच्या पाठ्यपुस्तकाच्या निमित्ताने उठलेले वादळ व त्यात प्रकट झालेल्या वृत्ती ह्या गोष्टी ध्यानात घेतल्या तर हिंदू धर्माप्रमाणे इतर भारतीय धर्मांच्या सैद्धान्तिक व सामाजिक परंपरांची आधुनिक मूल्यांच्या दृष्टिकोनातून चिकित्सा होणे अत्यावश्यक आहे हे कुणालाही पटेल. भारतीय राज्यघटनेला जो समाज अभिप्रेत आहे तो स्वतःच्या विशिष्ट परंपरेतून मुक्त झालेल्या आणि माणसे व सहनागरिक म्हणून एकमेकांना ओळखणाऱ्या, एकमेकांची कदर करणाऱ्या व्यक्तींचा आहे. आपण मूलतः एका विशिष्ट धर्माचे आहो, मूलतः त्या धार्मिक समाजाचे घटक आहो आणि भारताचे रहिवासी आहो असे मानणाऱ्या व्यक्तींचा नाही. घटनेत अभिप्रेत असलेले भारतीय राष्ट्र हा समान नागरिकांचा समूह आहे. तो समान उपराष्ट्रांचा समूह नाही. कोणत्याही विशिष्ट धर्माच्या धर्मगुरूंना त्या धार्मिक समाजाच्या अंतर्गत व्यवस्थेचे नियमन करण्याचे स्वातंत्र्य घटनेने दिलेले नाही. उलट धर्माच्या अधिष्ठानावर आधारलेले सर्व धार्मिक समाज घटनेने विसर्जित केले आहेत. ही गोष्ट सर्वांनी, विशेषतः धर्मगुरूंनी ओळखण्यात सर्वांचे कल्याण आहे.

लोकशाही

लोकांवरील विश्वास हे लोकशाहीचे अधिष्ठान आहे. लोकांवर विश्वास असणे ह्याचा अर्थ लोक स्वभावतः शहाणे असतात असा विश्वास नव्हे; तर लोक अनुभवाने शहाणे होऊ शकतात हा विश्वास. बर्ट्रांड रसेल यांनी लोकशाहीच्या समर्थनार्थ केलेला युक्तिवाद असा आहे : लोकांनी निवडलेले प्रतिनिधी हे अपरिहार्यपणे लोकांपेक्षा अधिक शहाणे असतात; कारण लोकप्रतिनिधी जितके अधिक मूर्ख असतील त्यापेक्षा त्यांना निवडून देणारे लोक अधिक मूर्ख असले पाहिजेत. पण लिंकन हे लोकांविषयी अधिक आशावादी होते. "तुम्ही काही लोकांना सर्वकाळ गंडवू शकाल आणि सर्व लोकांना काही काळ गंडवू शकाल पण सर्व लोकांना सर्व काळ गंडवू शकणार नाही." असे त्याचे म्हणणे होते. पण रसेल यांच्या म्हणण्याप्रमाणे लोक जितके अधिक शहाणे होतील त्या प्रमाणात लोकप्रतिनिधी अधिकच शहाणे होतील बूर्बाँ राजांविषयी असे म्हटले जाते, की ते काही शिकत नसत आणि काही विसरत नसत. पण राजे हे सत्ताधारी असतात, लोकप्रतिनिधी नसतात. त्यांना लोकांपासून काही शिकायचे कारण नसते. लोक त्यांना शिकवीत नाहीत. पण ते स्वतः शिकले नाहीत तर लोक त्यांना बाजूला सारतात. लोकशाहीत लोकप्रतिनिधी सत्ताधारी असतात आणि लोकांनी त्यांना शिकविले नाही तरी लोकांपासून त्यांना शिकावे लागते. 'बालादपि सुभाषितं ग्राह्यं" ह्या न्यायाने. केवळ लोकांचा जप करणे पुरेसे नसते. कारण "तोंडात रामनाम आणि बगलेत सुरी" ही म्हण लोकांना माहीत असते.



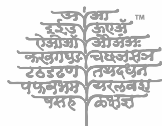



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष



अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

हे मासिक श्री. म. दीक्षित यांनी श्री प्राज्ञ प्रेस, २१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून रे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

